中國思想史

葛兆光　著

第一卷

七世纪前中国的知识、思想与信仰世界



复旦大學出版社

中国思想史

三卷本

○ 导　论　思想史的写法

○ 第一卷　七世纪前中国的知识、思想与信仰世界

○ 第二卷　七世纪至十九世纪中国的知识、思想与信仰

中國思想史

葛兆光 著

第一卷

七世纪前中国的知识、思想与信仰世界

復旦大學出版社



葛兆光，1950年生于上海，北京大学中文系古典文献专业本科及研究生毕业，曾历任江苏扬州师范学院历史系副教授、北京清华大学历史系教授。现任复旦大学文史研究院及历史系特聘教授。主要研究领域为中国及东亚的宗教、思想和文学史。曾应邀任日本京都大学、香港城市大学、比利时鲁汶大学、台湾大学、日本关西大学等校客座教授。2009年获选为美国普林斯顿大学第一届 Princeton Globar Scholar，并于2010-2012年任普林斯顿大学访问教授。著作有《禅宗与中国文化》（1986）、《道教与中国文化》（1987）、《中国禅思想史——从6世纪到10世纪》（1995；增订本，2008）、《中国思想史》两卷本（1998，2001）、《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》（2003）、《思想史研究课堂讲录：视野、角度与方法》（2005）、《宅兹中国：重建有关中国的历史论述》（2011）等。

目　录

第一编

第二编

第三编

第四编

第 一 编

引言　遥远的古代

“思想史”顾名思义要说的是思想的历史。在汉字里，“思”和“想”这两个字都从“心”，古人说，“心之官则思”，那么，“思想”的历史要讨论的就是人类思索问题的历史，用一句简单的话说，就是讨论古往今来人们想什么，怎么想。而“史”这个字，有人说，这个字的字形象征“公正”（像一只手持一个“中”，表示不偏不倚）；有人说，这个字的字形代表了“记载”（像一只手持笔，在史册上写）；不管怎么说，历史是追溯过去，寻找人类的良心与尊严，发现自己的传统和渊源的一门学问，而这门学问以时间为基本线索，所以，思想的历史一定要从遥远的古代讲起。

“思想”的历史要讨论的就是古往今来人们想什么，怎么想

我们说“遥远的古代”，有人会问：古代究竟离我们有多远？这是一个历史学家也常常问自己的问题。从物理意义的时间上，我们当然可以说，古代离我们有四千年、五千年，有的书里就说“中华五千年历史”，但是从思想意义的时间上，我们似乎会感到，古代和我们的距离实在很难说。虽然，有时我们觉得古代离我们很近，我们仍然生活在这块土地上，我们仍然用着古人写过的汉字，甚至至今还沿袭古人生活的一些习惯，绵延不绝的传统把古代变得似乎很近，近得仿佛我们可以与古人直接对话。但是，更多的时候我们觉得古代离我们实在遥远，遥远到我们不知道古人究竟在想什么，怎么想，因为历史既然已经翻过了五千年，五千年的时间在我们面前就已经变成了几部书、几页纸、几片甲骨、几件铜器、几处遗址，在这些被我们叫做历史资料的东西上，本来蕴藏着古代人的思绪、感受、心情，可是如今我们已经很难在这些当年的实物中重建古人生活的实际图景，更看不到他们心里的思想与情感了，他们做的、说的、想的，早已随他们的生命消失，当我们想再次与古人进行思想史的对话时，我们感到了“遥远”，因为我们感到了“陌生”。

“陌生”常常使后人无法真切地想象和理解前人，甚至包括历史学家和

他们的著作。历史书常常把历史写得很清晰，清晰得让人觉得诧异，也常常把历史说得很简单，简单得仿佛历史就只是那些被书写出来的几件事情和几个人物，特别是隔了时间的重重帘幕，他们不能身历其境，只能借助文献的记载，想象古代生活和思想的世界，可是，时过境迁，即使是训练有素的历史学家也不易体会当时的风尚和当时的心情，所以笔下的历史常常并不见得真实，特别是思想的历史。

看一个例子，七十年代在湖南长沙马王堆西汉墓出土的帛书《十大经·正乱》中，曾经记载了被后人称作“人文始祖”的黄帝的故事，“黄帝身禺（遇）之（蚩）尤，因而禽之。剥其□革以为干侯，使人射之，多中者赏。劁其发而建之天□，曰之（蚩）尤之旌。充其胃以为鞠，使人执之，多中者赏。腐其骨肉，□之苦醢，使天下嗛之”[①]，这个故事很残酷，不过可能很真实，在今天发掘到的古代早期如安阳的殷商墓葬中，就有不少杀人以殉的例证，在甲骨卜辞中，也有不少杀人以祭的记载，如属于殷商时期的铜山丘湾社祀遗址，那里有四块象征着社神的天然大石，附近留下了二十具被人用石头砸死的人骨架和两个人头骨，据推测他们是被杀来作祭祀品的[②]。不仅是杀普通人或俘虏殉葬，就是古代的大旱时节，也要拿巫觋来焚烧，以取悦神灵，祈求降雨的[③]，殷商时代的甲骨卜辞中有“焚小母”、“焚妫”、“焚永女”、“焚婞”……，据说就是焚烧女性巫觋来求雨。有的研究者指出，有一片甲骨上的卜辞显示，有时一次祈雨甚至会连续祭祀五天，焚烧两个女巫，而这种今天看来很“野蛮”的举动，竟然一直延续到我们以为很文明的时代[④]，《左传》僖公二十一年就记载过“夏大旱，公欲焚巫尪”[⑤]。被称为文明开端的周文、周武时代也一样，当我们读到《逸周书》中的《克殷》、《世俘》篇时，总会感到传说中理性和文明的圣贤，竟然如此的残忍和谲诡，周武王打败了商纣王，杀得血流飘杵，到了商都，还要用箭再三射仇人的尸体，要用剑砍斫对手的首级，要杀戮很多俘虏来祭祀，要把象征天命的九鼎和传达神意的巫祝都迁回自己的地方[⑥]，就像迷恋血腥的野蛮人一样。看上去，那个时代笼罩的仿佛是一种今

---

① 《马王堆汉墓帛书·老子乙本卷前古佚书释文》，25页B，文物出版社，1974。

② 参见俞伟超：《铜山丘湾商代社祀遗迹的推定》，《先秦两汉考古学论集》55页，文物出版社，1985。

③ 裘锡圭：《说卜辞的焚巫尪与作土龙》，《甲骨文与殷商史》，上海古籍出版社，1983。

④ 参看宋镇豪：《夏商社会生活史》，494页，中国社会科学出版社，1996。

⑤ 《十三经注疏》，中华书局影印本，1811页，1979。

⑥ 参见《逸周书汇校集注》卷四《克殷》，377页，上海古籍出版社，1995。

天已经很陌生的神秘、庄严、谲诡的气氛，这种陌生，就使我们感到了“遥远”。我们会问，这种在今天所谓文明的尺度中只能称作“野蛮”的故事是真的么？如果是真的，那么遥远的古代人是怎么想的，那个时代人们心里是否另有我们已经无法理解的一种文明尺度？如果是后来的传说，那么传说者为什么会把这种故事当做英雄的业绩津津乐道，他们的时代对于“野蛮”一词的理解是否与今天已经全然不同？

所以，“遥远”这两个字，实在不是随便用的，因为我们现在是在谈论思想的历史，我们是透过历史资料在体验遥远的古代，可是，古人的心情、古人的思绪深深地潜藏在这些历史资料的背后，使我们无法一下子看清，历史资料又常常以撰述者的思路把古人的心情和思绪掩盖在自己的文字后面，使我们无法直接相信，于是，思想史的开端常常是朦朦胧胧的，仿佛《庄子·秋水》里说的“两涘渚崖之间，不辨牛马”①。

那么，思想史是否应该放弃历史的追寻，就像当年的胡适，丢开唐、虞、夏、商，径自从《诗经》讲起，把“遥远的古代”用括号悬置起来？记得顾颉刚曾经在《古史辨》第一册的序中提到，胡适这种“截断众流”的做法使他们“充满着三皇五帝的脑筋骤然作了一个重大的打击”②，但是，破坏旧脑筋并不等于重建新思路，仅仅靠这种怀疑与悬置显然是不够的，我想，因为思想毕竟是一条河流，思想史不得不寻找这条河的来龙去脉，思想史所要讲述的历史当然要从古人有“思想”之初开始。

考察古人有“思想”之初，并不是意味着要像顾颉刚所说的当年北京大学教授陈汉章一样，要用很大的篇幅在历史文献中去想象唐、虞时代③，在神话传说中去构想上古文明的每一个细节，而是根据历史的资料和思想的理路，去体会古代人类的心情，去追溯古代人类思想的历程。这里需要有三个起码的条件：第一，当古人真正有了“思想”。不是说古人意识中的任何活动都是思想，只有当古人的意识活动已经有了某种“非实用性”，即超越了实际生活与生产的具体意味时，它才可能是“思想”。第二，这种思想中形成了某些共识，即被共同认可的观念。就是说，思想活动有了一定的普遍性与抽象性，不能说某天某人想入非非就是思想，而是形成了一些至少在一批人中共

追溯古代人类思想的历程，需要有三个起码的条件

① 《庄子集释》卷六，561页，中华书局，1978。

② 《古史辨》第一册，63页，上海古籍出版社重印本。

③ 参见《陈黻宸集》中所收的京师大学堂的哲学讲义，其上古部分即用了很大的篇幅讲传说时代，中华书局，1995。

同认可的,而且是可以说明不止一个事实的观念才是思想。第三,“思想”必须有符号记载或图像显示,因为没有符号或图像,思想不仅不能交流,也无法传下来为我们所研究,只有古人把他们的思绪与心情留在了他们的文字、图饰、器物等等之中,传达给他人,留传给后人,思想才真正进入了历史。也就是说,对于今人,只有当文献资料、文化人类学的知识和考古发现足以复原古代的一些观念,思想才真正有了历史。

那么,中国思想史的源头,就需要我们从文献资料、文化人类学知识和考古发现三方面进行全面的追寻。

第一节　重构上古思想世界：传统文献、现代理论以及考古发现

上古思想世界是一个很难解的谜，时间是一去不复返的，在那个离今天已经几千年，只能依靠古代传说、考古实物和晚期人类学调查来重新拟构的时代，人们究竟想什么，怎么想，他们并没有留下文字的直接记载，只能由后人去想象、推测和揣摩，《管子·侈靡》有一段对话说："问曰：古之时与今之时同乎？曰：同。其人同乎不同乎？曰：不同。"[①]古人和今人虽然都在同一个时间过程中生存，但是不同时间阶段的今人与古人，所思所想其实已经大不一样，所以这些想象、推测和揣摩，也未必真的能够重现古代，只是说我们尽可能地经由这些途径，去探寻和重构最接近真实的上古思想世界。

一

我们现在看到的关于上古的文献资料，其实大多是已经远离了上古的文化人的想象和追忆，而不是上古人自己的实录和记述，事隔许久，回忆常常会带有很浓厚的情绪，"追忆"就像"怀旧"这个词所表示的那样，往事给人带来的往往是一种隔帘望月式的憧憬和向往，时间把许多人们不愿意回忆的东西过滤出去，留下来的总是想象中值得留恋的事情，于是，追忆中的古代往事很美妙，特别是当追忆者对现实不那么满意的时候，对古代的追忆就成了他们针砭现实的一面镜子，这面镜子中显示出来的总是温馨的历史背影。

大同世界：天下、领袖、村落

流传下来的有关这一方面的古代文献中，最有代表性的记载包括了《礼

① 《管子》卷十二，上海古籍出版社影印清光绪初浙江书局《二十二子》本，138页，1985。

记·礼运》、《老子》第八十章、《黄帝内经素问·移精变气论》、《韩非子·五蠹》、《鹖冠子》第十三篇等等。从这些文献中可以看到，当古人想象更古时代的历史时，他们也承认古代生活世界的艰辛，"往古之人居禽兽之间，动作以避寒，阴居以避暑"[①]，"昔者先王，未有宫室，冬则居营窟，夏则居橧巢(郑注：寒则累土，暑则聚薪柴居其上)，未有火化，食草木之实，鸟兽之肉，饮其血，茹其毛，未有麻丝，衣其羽皮(郑注：此上古之时也)"[②]，"上古之世，人民少而禽兽众，人民不胜禽兽虫蛇"[③]，看来他们也能够想象上古的种种艰难。从"燧人氏"、"有巢氏"、"神农尝百草"，直到"大禹治水"，这些故事就透露了他们对上古生活的理解，要发明火、保存火种，才能吃上熟的食物，要像动物一样筑巢在树上居住，然后才学会在地上建房屋，要经历种种艰难的尝试，才知道什么食物可以食用，特别是洪水到来的时候，"汤汤洪水方割，荡荡怀山襄陵，浩浩滔天"[④]，大概是很困苦的。不过，除了少数极端的现实主义者如韩非等人之外，大多数以批评为己任的知识阶层中人由于对自己所处时代的不满和埋怨，常常把遥远的古代当成了寄托理想的时代，在想象中寄寓了太多的理想色彩，把眼前实有的心情转化为遥远的渴慕，再把幻想中的遥远故事作为眼前世界的镜子。于是，在他们的笔下，上古往往是美丽而恬静的，就像后世陶渊明笔下的桃花源，《礼记·礼运》里说，古代是一个大同社会，在那个时代，"天下为公，选贤与能，讲信修睦……老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者，皆有所养"。《鹖冠子·备知》中则说，那时代里，"山无径迹，泽无桥梁，不相往来，舟车不通……有知者不以相欺役也，有力者不以相臣主也"[⑤]。尽管他们也知道那时代"民茹草饮水，采树木之实，食蠃蛖之肉，时多疾病毒伤之害"，但那时候的心情是平静的，生活是安定的，人们是平等的，思想是简单的，正如《淮南子·齐俗》中所说的那样，这是一个恬澹的时代，"民童蒙不知东西，貌不羡乎情而言不溢乎行，其衣致暖而无文，其兵戈铢而无刃，其歌乐而无转，其哭哀而无声。凿井而饮，耕田而食，无所施其美，亦不求得"，也就是说，那是一个混沌而淳朴的世界[⑥]。归纳

---

① 《黄帝内经素问》卷四，《二十二子》本，890页。

② 《礼记·礼运》，《十三经注疏》，1416页，中华书局影印本。

③ 《韩非子》卷十九《五蠹》，《二十二子》本，1183页。

④ 《尚书·尧典》，《十三经注疏》，122页。

⑤ 《鹖冠子·备知》，《道藏》太清部，颠，27册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社影印本，1988。

⑥ 刘文典：《淮南鸿烈集解》卷十一，344页，中华书局，1989。

起来说，传世文献中记载的上古，大概是：

（一）各个安定的村落是人们生活的基本单位，人们日出而作，日落而息，生活平稳而安定，尽管获得的很少，但人们的贪婪和野心都没有萌生，他们在朴素的生活里保持着朴素的心境，而朴素的心境就是社会安定的前提，正如《鹖冠子》第十三篇《备知》所说的，“山无径迹，泽无桥梁，不相往来，舟车不通。何者？其民犹赤子也”①。

（二）人们生活在许多自然的村落中，一些自然的村落围绕着一个较强大的“城”形成共同体“邦”，这些自然村落的共同体又属于一个庞大的联盟，村落的共同体在联盟内和平共处，人们实际上是生活在一个统一体内，这个统一体就是中国当时能够了解的“天下”。因此人们有一种意识，即“天下”不言而喻是应该统一在一起的。

（三）统一的天下应该有一个统一的领袖，联盟的首领是推举出来的、象征了公正的伟大人物，他没有私心，就像传说中的尧、舜、禹一样，能够举贤任能，主持正义，拥有权威，他依靠一种象征的暗示与示范，使得联盟内秩序稳定，他以他个人的魅力，使美德成为不言而喻的规则。人们相信，他的权力来自他的人格，所以权力并不是私有的东西，当一个更适合承担首领责任的人出现，权力就会被愉快地移交。

回溯式的想象

但是，这并不是上古世界的实际图景，而是三代之末知识阶层中人追忆中的幻想世界。在那个时代，对于天下共主的权力瓦解和诸侯之间的武力争霸，他们希望有一个一统天下与共同领袖；对于伦理道德的崩溃和社会秩序的混乱，他们希望有一个礼制的国家与规范；对于纷争时代的人心诡谲和欲望膨胀，他们希望回归思想简单而朴素的古代。于是，他们在留给我们的文献中为上古营造了一个秩序井然的世界，也给我们制造了上古人们思想朴素而简单的印象。

上古的生活世界和思想世界可能真的是比较单纯和朴素，可是，仅仅是单纯和朴素，并不是上古思想世界的全部内容，更不是上古生活世界的真实图景，因为这里更多的是后人的想象与希望。透过这些被理想与希望的色彩涂抹过的图景，借助偶尔凸显的零星记载，我们会追问：上古的先民真的那么尊重和企盼那种原始的秩序么？他们真的具有那么自觉的道德意识和

① 《道藏》太清部，颠，27 册。

理智么？那个时代的思想世界真的是那么朴素与宁静么？

一切都还是疑问。

二

把时间距离转化为空间差异：人类学家关于“人类出于同源”的普遍主义观念

那么，现代理论尤其是人类学家们是如何理解上古思想的呢？简单地说，在比较早的时候，他们主要是通过调查现代世界上的一些尚未进入所谓“文明”时代的部族或民族，以此来推测那些已经进入所谓“文明”时代的人类的过去。如果说，古代文化人对于上古的回忆是一种来自自身处境的体验与想象，那么近代理论家对于上古的推测就是一种出自外在观察的推测与分析，当他们把现代与古代之间遥远的“时间”距离转化为同处一个世界的“开化民族”与“未开化民族”之间的“空间”距离时，那些在谋生技术上处于比较落后的部族就被他们当做一种历史的标本，充满了异国情调和荒野风景的那些文化现象对他们来说似乎是一种追忆自身过去历史的绝好材料。按照时间轴单线前进的简单进化论是他们的思路，他们把这些现存于边缘世界的现象当做在中心世界业已消失的历史。比如，摩尔根(Lewis H. Morgan，1818—1881)并不能回到已经消失的时代，而只是观察了同一时代的异族，但是，他的书却叫《古代社会》，而且有一个副题，叫做“人类从蒙昧时代经过野蛮时代到文明时代的发展过程的研究”①。

早期人类学家，特别是英国的一些学者常常把所谓“未开化”或“半开化”民族以及缺乏所谓现代教育的人群或部族的家族、信仰、仪式、风俗、习惯，连同他们中的故事、传说、神话都作为人类文明发展史上的早期的资料，并以这些材料来推测和重构上古历史，所以曾经遭到后世相当严厉的批评②，不过，这些批评意见却缺乏对当时时代环境的理解，因为在那个时代里，一种乐观主义的、普遍主义的人类历史观念正笼罩着所有来自西方的研究者，他们普遍持有这种“人类出于同源”的自信，也普遍持有这种“历史存在规律”的信念，他们不相信空间的差异会构成文化差异，却认为文化的不同只是历史时间的不同。现在看来，在这种自信的观念背后当然潜含着西

---

① 摩尔根：《古代社会》(1877)，扉页，杨东莼等中译本，商务印书馆，1981。可以顺便提到的是，泰勒(E. B. Tylor)在1865年出版的一本著作，名称就叫做《人类早期历史与文明的研究》。

② 关于这些批评，可参见《人种学与历史想象力》，John and Jean Comaroff：*Ethnography and the Historical Imagination*，Boulder，San Francisco，and Oxford：Westview Press，1992。

方中心主义,但是在那个时代,这似乎是不言而喻的。于是,通过对那些如美洲印第安人、澳洲毛利人、非洲土著民的研究,他们认为上古人的生活和思想就像这些"未开化"的部族一样,连社会结构和思想文化都应该大同小异。如摩尔根就是从现代未开化部族的家族结构说到了古代人的家族结构,从古代人的家族构成提到了古代人的家族观念、财产观念。在早期研究人类学的学者中,摩尔根的研究是很典型的,《古代社会》对上古人类的思想分析是从"以性为基础的社会组织"开始的,从通婚制度到氏族,氏族到部落,部落到联盟,联盟到国家,社会结构从基础渐渐成长成熟,私有财产的出现及氏族内分配财产、同宗亲属内分配财产,子女继承法等三种继承法的演变,使社会分化与观念分化逐渐形成,这样,古代社会就完成了它向近代社会的过渡,摩尔根认定,"人类出于同源,在同一发展阶段中人类有类似的需要,并可看出在相似的社会状态中人类有同样的心理作用"①。而弗雷泽(J. G. Frazer, 1854—1941)在著名的《金枝》一书的最后,也曾经说到,"人类较高级的思想活动,就我们所能见到的而言,大体上是由巫术的发展到宗教的,更进而到科学的这几个阶段"②,西方人已经走过了这几个阶段进入了科学,而那些在丛林、山野中的未开化部族却还没有走出巫术,他们的现在正是西方人的过去,考察他们现在的生活、仪式、象征、传说与神话,就是研究西方人过去的思想。同时代的列维-布留尔(Levy-Bruhl, Lucien, 1857—1939)虽然在他的著作中非常谨慎地说到,"原逻辑的思维"和"逻辑思维"之间并不存在铜墙铁壁,在原始人和现代人中都有可能兼有两种思维方式,但是,他所引证的大量(也包括来自古代中国)的材料却从背后说明,他所说的"原逻辑思维"还是一种在空间上属于非西方的,在时间上属于早期的人类的思维方式,这种思维方式在西方或用他的话来说在"地中海文明"中已经是历史,所以他的著作本来名称就是"低级社会中的智力机能",我们可以注意,他自己给自己设定的著述目标就是指出"原始人的智力过程,与我们惯于描述的我们自己的智力过程是不相符合的",而他相信自己"能够发现它们之间的差别在何处,并能够确定出原始人的思维的最一般规律"③。

"人类学是一群由探索人类起源而生的问题的总名……努力于历史所

① 《人种学与历史想象力》1877年版序言,2页。

② 《金枝》第六十九章《告别内米》,中译本,1005页,徐育新等译,中国民间文学出版社,1987。

③ 《原始思维》绪论,中译本,6页,丁由译,商务印书馆,1985。

不及的地方，期于重新发见人类的起源，及其在洪荒之世即所谓‘史前时代’之衍变的境遇”[①]，这种受进化论的潜在支配，以人类学调查资料映证历史传说，从空间差异来讨论时间差异的研究思路曾经在十九世纪到二十世纪都非常流行，从泰勒（E. B. Tylor）到马林诺夫斯基（Bronslow Malinowski），它一直是人类学家们理解上古生活与思想世界的主要思路，这种思路也影响到历史学包括中国的历史学，从二三十年代江绍原的《发须爪》和郑振铎的《汤祷篇》，到今天一些讨论上古历史尤其是神话的学术论著，中国历史学者们也一直沿袭着这种研究思路。当然，由于时代的变化，西方中心主义背景下的文化同源论和思想一元论渐渐在公开发表的论著中被文化相对主义与思想多元论所替代，进化论背景下的历史规律渐渐被更复杂的历史现象所消解，人类学家中也有人不断提醒人们对这种研究思路应有所警惕，如列维-斯特劳斯（Levi-Strauss, Claude）就曾经在《结构人类学》中说到，“目前最重要的是帮助人类学从围绕着‘原始的’这个术语的哲学余烬中解脱出来”，因为“原始的”这个术语曾经被“陈旧的进化论”无形中添加了很多混乱[②]，正如他在这本书的一开始就说的那样，“西方文明便似乎是社会进化的最先进的表现，同时原始共同体则成了早期阶段的‘残余’，其逻辑分类反映了它们在时间上出现的顺序”[③]。但是，事实上就是他本人也并不完全能够摆脱这种空间与时间的类比和转换，从他依然经常使用的“原始”和“低级”两个词语背后，我们仍然可以发现在这些人类学家的心底，还深深地存有一个关于未开化部族的现存文化与已成熟民族的早期文明之间、关于早期文明的人类学调查与历史学记载之间的等式，“由于他们的技术与制度的古老性质，这些民族使人们想起我们已经能够对于生活在一万年或两万年前的人们的社会组织所重建的东西”[④]。

神秘力量、分类秩序、技术权威

这是没有办法的，我们不能苛求人类学，反而应当感谢人类学给我们提供的一个参考的角度，特别是他们所注意到的上古人的思维问题，更是我们研究思想的历史时应当慎重考虑的。按照他们的说法，在上古人类中，有一

---

① Clark Wissler 语，转引自林惠祥《人类学总论》，《林惠祥人类学论著》，6 页，福建人民出版社，1981。

② 《结构人类学》第六章《人类学中的拟古主义概念》，中译本 107—126 页，谢维扬等译，上海译文出版社，1995。

③ 同上书，第一章《导论：历史学与人类学》，3 页。

④ 同上书，第六章《人类学中的拟古主义概念》，109 页。

种与现代人很不一样的思维方式,无论任何民族的早期都不例外:

（一）上古人类认为世界上有“神秘力量”存在于普遍的事物与现象之中,人们如果可以掌握这种神秘力量的法则或密码,人们就可以采取积极的方式(法术)或消极的方式(禁忌),来运用或躲避,这种规则一般是依靠联想而发生效力的,有时是“相似—模仿”,即通过相似性联想产生神秘力量①,有时是“接触—获取”,即由于占有性联想产生神秘力量②,其信仰的原因,都在于人类自身的联想,也就是说是思维的产物,正如弗雷泽所说的:“巫术首要原则之一,就是相信心灵感应”③,所谓“心灵感应”不是一个真实存在,而是一种暗示之后的联想。

（二）上古人类对于事物的分类与现代不同。与现代一样,古代人也曾追求一种与外在世界一致的思想的秩序,即理解外在世界秩序的整齐的思想。但是,他们相信,一切互相相关的事物与现象之间,有某种互相影响甚至是决定性的因果关系④,换句话说,上古人的分类原则和因果规律同现代人很不一样,他们是按照他们的观察和体验对万事万物进行感觉相似性分类和主观联想式理解的,他们并不把事物与现象按照现代的物理、化学或生物学原则分别成门、类、种、属,抽象为概念,然后进行推理、判断,而是具体地、整体地去感觉与表达⑤。

（三）当这种思维与话语的权力从大众转向少量精英时,思想史就开始了。一些最能干的人垄断了对世界现象与神秘力量的解释,并把它们转化为一种秘密的知识和技术,而这些知识和技术是可以普遍适

---

① 比如印度将黄疸病人的黄颜色转到黄色的牲畜身上,然后将象征生命力的红色从阳光或神牛身上转移到病人身上,又比如 Groot 在《中国宗教体系》中也举出中国人在出殡时吃长长的面条,“挂面的长条应当最能抵消甚或完全消除寿衣可能给他个人带来的那种短阳寿的影响”也是用面条的“长”来联想生命的“长”,参见布留尔《原始思维》,291 页。

② 比如拥有仇人的头发、指甲,就可以战胜仇人,小心保护自己掉落的牙齿,对于自己的命运极其重要,见弗雷泽《金枝》,58 页、59 页。

③ 弗雷泽:《金枝》,35 页。又,参见第 55 页和 56 页。布留尔称之为“互渗”,上引《原始思维》,237 页。

④ 斯特劳斯:《野性的思维》,16 页,李幼蒸中译本,商务印书馆,1987。按:斯特劳斯的著作中,除《野性的思维》与《结构人类学》外,《忧郁的热带》、《生食与熟食》、《看、听、读》等也已经有中文译本分别在大陆、台湾出版。

⑤ 布留尔称之为原始思维,斯特劳斯称之为野性思维,本来都是指历史上那些早期所谓“蒙昧民族”或现代所谓“未开化民族”的思想方法,但是,布留尔多次引述 Groot《中国宗教系统》,又说他关于原始思维的想法曾受沙畹的法文译本《史记》的启发,就似乎令人感觉,“原始思维”的概念可以适用于整个古代中国思想世界。

用的，如祈雨、禳灾、治病、避祸及沟通人与鬼神等等，当这种权力进一步集中，就形成了文化的“卡里斯玛”(Charisma)即思想的权威①，弗雷泽说，“君主制的出现乃是一个使人类从野蛮状态脱离出来的基本条件”，因为“人类再没有比民主的原始人更加受到旧传统与习俗的严重束缚的了，任何社会再也没有比在那种状态下前进得更加艰难和缓慢的了，旧的观念以为原始人是人类最自由的人，这恰恰同事实相反，那时，他确实是一个奴隶，虽然不隶属于某一个看得见的奴隶主，但却隶属于他的过去，隶属于他已经死去的祖先们的阴魂”，所以弗雷泽特别批评“一些蛊惑家、梦想家”把上古说成是“人类的理想国度和黄金时代”②。

我的三个疑问

这里毫无疑问有其真知灼见。前面我们也说到，古人心目中的上古“恬澹之世”，并不是真的黄金时代和理想国度，但是，人类学家根据现代社会对所谓“未开化民族”调查资料而构拟的上古真的就是历史上的上古时代么？需要追问的是：第一，欧洲的人类学家真正考虑和了解过中国上古的世界图景吗？第二，思想史的时间历程能不能完全用空间类比来转换？第三，人类的历史真的是在同一的一条进化轴上展开的么？我们现在还无法一一解答这些疑问，但是，至少我们相信中国的上古思想世界并不是世界其他地区早期思想的复制品，它有它自己的起源、自己的背景、自己的知识与技术的密码。所以，我们不能完全相信古代文化人的追忆，也不能完全同意人类学家的类推，还要用在中国的考古发现的资料来重建中国古代思想世界的风景。

三

过去对考古资料的一般理解——对生命来源的

至今发现的上古三代遗物可以分为三类③，首先，最多的是人们日常生活中使用的物品，这当然比较多的反映了上古三代人的生产与生活，但也能让我们从中透视到当时普遍的社会状况和一般的知识与思想水准。其次，

① “卡里斯玛”(Charisma)本是指某种特殊的超自然的人格特质，据说它可以通过某种渠道遗传或继承，具有它的人即具有支配的力量，而被支配者就会产生对它完全效忠和献身的情感。参见韦伯《中国的宗教：儒教与道教》，简惠美中译本，注释84-85页、338页。台北，1985。

② 《金枝》，72页、73页。

③ 关于上古三代的考古发现很多，这里没有办法一一列举，只能略微选择一些我认为很有思想史价值的例子来介绍，并在这些事例中大体描述上古思想世界。

相当多的是古人死时殉葬的物品或在他们埋葬时所陈设的物品，前者是他们生存时使用或喜爱的东西，后者是安葬他们的活人认为有益于他们死后生活的东西，其中有着上古人观念的痕迹。再次，还有一部分可以确信是古人在祭祀仪式上或平时象征性活动中使用的，虽然还不能把他们称为“礼器”，但它们折射了古人思想深处某些隐秘的观念[①]。

好奇、死后世界的敬畏、美感的追求与用符号表达记录与交流

考古发现中，通常引起思想史研究者注意的有以下一些现象。首先，在上古人类的墓葬中，出现了涂朱与随葬，西安半坡遗址的尸骨上有用朱砂涂染的痕迹，元君庙第420墓幼女随葬中有千余粒骨珠，花寨子23墓女性随葬十八件陶器、一件石纺轮、448粒骨珠，皇娘娘台30、48墓随葬石璧、玉璜、陶器、猪下颚骨等等，似乎说明上古人已经有了“死后世界”的观念和“灵魂永存”的思想，特别是半坡瓮棺葬之陶盆（钵），它的下部有一个小孔，是否为灵魂出入预留的通道，则更是一个饶有兴味的问题；其次，上古人类特别是他们的陶器、玉器、骨器，已经有了精美的而且是经过抽象化的图案与纹饰，仰韶文化半坡出土的陶器上，有意味深长的人面鱼纹，大河口陶器上，有怪异的纹饰和太阳的图案，龙山文化日照遗址的刻花玉斧，马家窑文化有着复杂几何图案的陶器，内蒙古牛特旗三星他拉村文化遗址的“C”形玉龙，河姆渡文化出土的双鸟朝阳象牙雕刻及双头连体鸟纹骨匕、鸟形象牙圆雕等等，都表明了上古人类已经有了审美的意识和以对称、整齐、夸张、怪诞为美的观念；再次，考古也发现上古中国对于男女之间的秘密十分敬畏，红山文化辽宁牛河梁神殿、东山嘴祭坛女神像或女性群像的丰乳肥臀，龙山文化陕西华县之陶祖，青海乐都柳湾男性裸体陶罐，都表明上古人类对生命力即生命的诞生有一种神秘的想象和敬畏心理，这使得他们对于一切的起源都产生了十分强烈的探测欲望；最后，考古发现了一些符号，如柳湾陶器的下腹部有“百余种不同符号”，有卍、×、＋、丨等等，更早一些，姜寨有一百多件

---

① 在旧石器时代文化遗址发现的物品中，几乎都是实用性的生产与生活用品，如石器、骨制品等，基本上不具备思想史研究的意义，新石器时代遗址发现的一些陶器、骨器、玉器，虽然也基本上是生活用品，但是它的图案、纹饰、形制以及脱离了具体实用性的用途等，则反映了人类思维的一些内容，所以它们是“前思想史”时期的资料。但是，这方面的分析十分困难，吉德炜（D. N. Keightley）《考古学与思想：中国的诞生》一文中曾经引述吉德诺夫的话指出，“一门研究人的科学面临的最大问题是，如何从变化无穷的客观的物质世界，致达人类的主观的精神世界”。他在这篇论文中也试图通过对新石器时代的西北部文化圈和东部文化圈的陶制器物形制的分析，找出两大文化区域的思想差异来，但是我以为他的分析还只是一种有趣的推测。中译文，陈星灿译，载《考古学的历史・理论・实践》，357—378页，中州古籍出版社，郑州，1996。

有刻符的陶器，其符号有[illegible]、[illegible]、[illegible]、[illegible]、[illegible]、[illegible]，“看来这类刻符当是与制陶有关的记事符号，也有人认为是原始的文字”，江南的马桥遗址也发现了刻画的陶文，“残存的一件杯底上遗留的文字至少有两个”[①]，特别是近来龙山文化遗址即山东邹平丁公村又发现刻画文字，更引起人们的极大兴趣，有人甚至还破译了它的意义，证明中国文字发明之早[②]，那么，这是否说明中国上古人类大约在五六千年前已经有了运用符号进行思想表述、记录与交流的能力？

良渚玉琮、濮阳龙虎、凌家滩玉龟玉版的思想史意义

但是，对于生命来源的好奇，对于死后世界的敬畏，美感的追求和符号的思维，并不是中国思想的特色而是世界普遍思想的共性，在描述世界范围的知识、思想与信仰的起源的著作中，人们都可以看到类似的内容，因此，它并不能构成中国知识与思想的独特理路的起点或基础，我总觉得，对于中国思想史研究者来说，更重要的启发也许来自以下几个考古的发现，这就是良渚玉琮、濮阳蚌壳龙虎和凌家滩玉版。

玉琮过去曾经被认为是周汉时代的器物，也就是说它出现得很晚，晚到公元前一千年以后才有，如清代吴大澂的《古玉图考》，而且曾经被认为是一种织机上的附件，如近人郭宝钧的《古玉新诠》。但是，1976 年，在商代的妇好墓中一下子出土了十四件玉琮，近年又在新石器时代遗址中发现了石琮和玉琮，特别是良渚文化遗址（1982 年江苏武进寺墩 4M，1986 年浙江余杭反山 12M）中的大玉琮的发现与确认，玉琮的时代已经可以追溯到公元前三千年以前[③]。

玉琮是一种外方内圆、柱形中空、饰以动物纹样（有兽面纹或鸟纹）的玉器，《周礼・大宗伯》中说，“以玉作六器，以礼天地四方，以苍璧礼天，以黄琮礼地”，郑玄注中又说，“礼神者必象其类，璧圆象天，琮八方象地”[④]，可能在古代这是一件十分重要的礼器，根据一些学者特别是张光直的研究，认为“琮是天地贯通的象征，也便是贯通天地的一项手段或法器”[⑤]，因为它的形制象征了天与地，并且刻有种种协助神秘力量的动物图案，又由玉这种据说可以通神的质料制成，根据人类学家的推测，古代人的联想是按照相似性原

---

① 以上参见《新中国的考古和发现》，114 页、62 页、63 页、157 页，文物出版社，1984。

② 关于丁公村龙山时代文字的讨论情况，可以参看卞仁发表在《考古》1994 年第 9 期上的《关于丁公陶文的讨论》，我在下面《汉字作为思想史》一节中还要比较细致地叙述，此处从略。

③ 现在最有代表性的玉琮，一件是 1982 年江苏武进寺墩良渚文化遗址 4 号墓出土，现在收藏于南京博物馆，一件是 1986 年在浙江余杭反山良渚文化遗址 12 号墓出土，现藏浙江文物考古研究所。

④ 《十三经注疏》，762 页，中华书局影印本，1979。

⑤ 《中国青铜时代二集》，71 页，三联书店，1990。

则进行的，玉琮是玉所制，本身十分圣洁，它的外部被雕成方形，与古人心目中的大地相同，而它的内部又是圆形，与古人心目中的天穹相似，它的中间是空的，能够象征天地上下的相通，所以可以在祭祀时供奉天地，拥有沟通天地、接引神鬼的神秘力量①。

如果这一推测不错，那么，古代中国很早就有了“天圆地方”、上下四方的空间观念。很巧的是，近年，河南濮阳西水坡仰韶文化遗址的 45 号墓又发现了墓葬中用蚌壳摆成的龙虎图案②。过去，很多学者以为，中国以青龙、白虎、朱雀、玄武四神象征四方的说法起源不会太早，但是近年湖北随县擂鼓墩曾侯乙墓出土漆箱盖面上所绘的北斗龙虎二十八宿天文图的面世已经动摇了这种看法，而濮阳西水坡的蚌壳龙虎则进一步把这种天象的认识提早到了上古时代，我们知道，在古代四方与四季是互相配合的，特别是一龙一虎，分别象征东、西两方，而且引申为古代最为关注的春、秋两季，如果这个以蚌壳堆成的龙虎图案真的就是青龙、白虎，它象征的真的就是东、西两方，那么，中国古代的四方四神所蕴涵的空间和时间观念，就要提早到相当早的时代了③。

更巧的是，1987 年，安徽含山凌家滩第四号墓又出土了一组玉龟玉版，上面刻有很富有神秘意味的指向四方及八方的、外方内圆的图案④，据测定，凌家滩第四号墓距今在四千五百年左右，而玉版玉龟正好在墓底中央，“估计原来是放置在墓主胸部”，显然意义十分重要，据相当多的学者研究，它与后来的式、镜类似，象征四极八方，包含了古代的空间和时间的思想，有的学者认为它就是《史记》的《龟策列传》中的灵龟信仰⑤，有的学者相信它就是没有文字之前中国人表示“方位”与“数理”的工具⑥，有的学者甚至于相信，这是夏代或更早的“律历制度”，是“表示四时历法的原始八卦图”⑦。无论如

① 我们的介绍只是一种观点，至今关于玉琮的象征意义仍有不同看法，如日本学者林巳奈夫认为玉琮是神灵凭依的“主”，而圆孔是死者归来的栖息之处，见《中国古玉の研究》119 页、120 页，吉川弘文馆，1991；而中国学者杨建芳认为玉琮是古代神人与神兽结合的浮雕，见《玉琮之研究》，载《考古与文物》1990 年第 2 期。

② 参见安徽省文物考古研究所《安徽含山凌家滩新石器时代墓地发掘简报》，《文物》1988 年第 4 期，又《考古》1989 年第 12 期所发表的《简报》。

③ 可以参看李零：《中国方术考》，104 页，人民中国出版社，1993。

④ 参见陈久金、张敬国：《含山出土玉片图形试考》，《文物》1989 年第 4 期。

⑤ 俞伟超：《含山凌家滩玉器和考古学中研究精神领域的问题》，《文物研究》第五辑，1989。

⑥ 饶宗颐：《未有文字以前表示方位与数理关系的玉版》，《文物研究》第六辑，香港，1990。

⑦ 陈剩勇：《东南地区夏文化的萌生与崛起》，《东南文化》1991 年第 1 期，南京。

何，应该相信这是一个富有神秘意味的发现，它很可能与古代的“巫术”有关，古代的“巫”字即两个“工”字以直角交叉重叠，“工”即古代的“矩”，原始的“巫”即操“矩”测天地者[①]，与古“巫”字字形最近者为“癸”，“癸”(揆)有度量之义，与古“巫”者职能最近者为“史”，“史”字也是手执一“中”，“中”可能是笔。对于天地宇宙的四极八方的把握，可能在早期就是“巫术”的中心。近来，考古学家又注意到了“八角星纹”，汤家岗遗址出土的白陶盘外底有八角星纹，岳阳坟山堡皂市下层文化遗址出土过八角形镂孔垫座，齐家文化铜镜、吴县澄湖良渚文化贯耳壶、殷商妇好墓的器物都有八角星纹，似乎“寄寓着方位或天地等有关的东方文化观念”[②]，这更让人相信，比我们过去知道的要早得多，中国人已经有了天圆地方、大地有四极八方、四方有神祇作为象征的空间观念。

这种观念有着极其重要的思想史意义，如果以上思路成立，那么这些证据就说明：第一，中国古代思想世界一开始就与“天”相关，在对天体地形的观察体验与认识中，包含了宇宙天地有中心与边缘的思想，而且潜含了中国古代人们自认为是居于天地中心的想法，这于中国这一名称的内涵有一定的关系，对天地的感觉与想象也与此后中国人的各种抽象观念有极深的关系。第二，由天地四方的神秘感觉和思想出发的运思与想象，是中国古代思想的一个原初起点，换句话说，是古代中国人推理和联想中不证自明的基础和依据。它通过一系列的隐喻，在思维中由此推彼，人们会产生在空间关系上中央统辖四方、时间顺序上中央早于四方、价值等级上中央优先于四方的想法：天穹运转，天道左旋的现象会使人们生出一种天地中央螺旋形生成的观念；极点不动，天如穹盖的感觉会使人们形成一种天地均有中心和四方的观念；而当这种观念与神话相遇，就会在人间的意识与仪式中形成中央之帝王与四方之神祇的整齐神谱；当这种观念延伸到社会领域，就会成为中央帝王领属四方藩臣的政治结构的神圣性与合理性依据。第三，这种象征天地的器物与解释宇宙的知识，由于前者拥有与天地的“同构性”和后者拥有解释的“权威性”，所以也含有神秘力量，并成为一种技术，但是，这些器物并非全体所有，这种技术也并非人人皆有，只有同时拥有权力与知识的人才能拥

---

① 参看李学勤：《论凌家滩玉龟玉版》，《中国文化》第六期，1992。费正清、赖肖尔主编《中国：传统与变革》中也曾经指出早期中国的统治者如“总祭司”，也是“历法的制定者”，因此才有了宗教与世俗的权力。中译本，20页，江苏人民出版社，1992。

② 何介钧：《长江中游史前文化暨第二届亚洲文明学术研讨会纪要》，《考古》1996年第2期。

有它,于是,神秘力量也就成了少数人的专利,思想也就成了思想者的职业,“巫”与“史”的形成,及其与“王”的卡里斯玛的合一,虽然破坏了上古平静的气氛、简单的心情和平等的社会结构,但是,它却真正使“思想”从实用的、个别的、具体的、一般的意识活动中分离出来,一方面提升成为具有普遍性的、指导性的“观念”,一方面具体化为制度性的、可操作的“知识”。

第二节　卜辞中所见的殷人观念系统

上古三代的传说中，从五帝而下是夏、商、周，夏代的历史渺渺茫茫，神话、传说与历史掺杂在一起，考古发现无法确定，历史文献也不足徵，只好暂时放在一旁。殷商时代不仅有《史记》中的《殷本纪》，还有出土的十万片以上甲骨卜辞，它们以文字给我们讲述着那个时代的事情，不仅有安阳等地考古发现的各类遗物，近来更有江西大洋洲和四川三星堆的惊人发现，它们以实物与图像向我们传达着那个时代的心情。有了这些资料，因而我们可以大体讨论这个时代的知识与思想。当然，这知识与思想也主要是“巫”、“史”的知识与思想，他们可以说是中国有文字传世以来的第一批知识人与思想者。虽然我们并不知道他们中大多数人的姓名和各个人的具体思想，但十万甲骨中的刻辞，则反映了那个时代脱离了日常生活、专门从事精神活动的一批人的集体的知识与思想状况。

“巫”、“史”是中国有文字传世以来的第一批知识人与思想者

一

神秘力量的秩序化

第一，引起我注意的，首先是殷商时代人心目中神秘力量的秩序化。

神秘的感受当然人类很早就有，把神秘的感受表述为神秘力量也是早期思想世界中不言而喻的事情，甚至把这些神秘力量想象为众神的存在也是早期世界普遍的现象，可是，当人们把众神的系谱秩序化时，这不尽相同的秩序就呈现了不同地域不同文化关于世界的不同思路。当我们阅读简短而古老的卜辞时，我们就可以看到，在卜辞中，殷商人不仅已经把神秘力量神格化，而且已经把它们大体组成了一个有秩序的神的系谱。在这个系谱中，第一个重要的当然是殷商时代神灵世界的最高位“帝”，“帝”在甲骨文中间，还大体可以看到它的本义是花蒂，或作“[illegible]”，

或作"𣎆"[①],花蒂是花的中心或依托,也就是说蒂是花的根本所在。有学者指出,"古音与帝相近的字,多有根基、原始等义,如蒂表示花的基,柢表示(植物的)根基,底表示房屋的根基,胎表示人之所由生,始表示氏族之发源"[②],所以"帝"的语源意义是生育万物,很可能以"帝"这个字来表示生育万物的"天",是很早就有了的。在殷商的卜辞中,"帝"渐渐有了诸神之神的权威意义,在甲骨文中可以看到,殷商人心目中,他可以"令雨"、"令风"、"令𩅦(即霁)"、"降𦰩(艰,郭沫若以为是馑,唐兰以为是暵即旱)"、"降祸"、"降𣪊(或是潦字)"、"降食"、"降若(不祥、不顺)"、"受又(佑)"、"受年"、"𠂤(咎)"、"帝与王(旺,即保佑兴旺)"、"帝与邑(护佑城镇)"、"官(疑假作悺,忧也)"等等,而他又似乎高高在上,不享受生物或奴隶的牺牲,不受人间的祭祀,与先公先王先祖也没有血缘上的联系,它是一种超越了社会与人间的自然之神[③],按照陈梦家《殷墟卜辞综述》的研究,殷商时代上帝的权威与意志有善意与恶意两种,管理人间的事务,包括了年成、战争、作邑及王的行动。

在殷商卜辞中还可以看到的更重要的现象是,除了"帝",殷人敬畏的神鬼,其秩序的结构与我们前一节中叙述的上古以来的天地四方观念很有关系。首先,是关于天体天象的,有日、月,有风、云,有雨、虹,但因为这都是直观经验中的天象,殷人想象其为神,作福作祟,并不奇怪,值得注意的是殷人祭祀对象中有"东母"、"西母",如卜辞[④]:

> 尞(燎)于东母三牛。(《乙》上23.7)
>
> 尞(燎)于东母豚三犬三。(《铁》142.2)
>
> 㞢于东母西母,若。(《乙》上28.5)
>
> 又岁于伊,西𡚬。(《粹》195)

有人说这是指日月之神[⑤],并引《祭义》中"祭日于东,祭月于西"为徵。同时,

---

① 吴大澂、王国维、郭沫若说。

② 詹鄞鑫:《神灵与祭祀》,46页,江苏古籍出版社,1992。

③ 陈梦家:《殷虚卜辞综述》580页,科学出版社,1956。中华书局重印本,1981。

④ 以下引甲骨文均用简称,《甲》为董作宾《殷虚文字甲编》,《乙》为董作宾《殷虚文字乙编》,《明》为明义士《殷虚卜辞》,《粹》为郭沫若《殷契粹编》,《前》为罗振玉《殷虚书契前编》,《后》为罗振玉《殷虚书契后编》,《宁沪》为胡厚宣《战后宁沪新获甲骨集》,《录》为胡厚宣《战后南北所见甲骨录》,《屯南》为中国社会科学院《小屯南地甲骨》,《铁》为刘鹗《铁云藏龟》,《京都》为贝塚茂树《京都大学人文科学研究所藏甲骨文字》,《库》为《库方二氏藏甲骨卜辞》,《戬》为《戬寿堂所藏殷虚文字》。

⑤ 陈梦家:《殷虚卜辞综述》,574页。

值得注意的还有祭祀卜辞中有四方之神，如风，就有协风（东风）、凯风（南风）、韦风（西风）、殴风（北风）[①]，卜辞如：

> 东方曰析，风曰协（劦）。
> 南方曰因，风曰凯（光）。
> 西方曰彝，风曰韦（彝）。
> （北方曰）伏，风曰（殴）。

这四方风名，其实是神名，这种观念来历久远，胡厚宣曾经以甲骨与《尧典》、《山海经》互证，指出文献中四方名称和四方风名与甲骨相似，可见文献与甲骨的记载都有相当早的渊源。

其次，与天象对应的是大地，殷商卜辞中关于大地的神祇有多种多样，如河（黄河）、洹（洹水）、淹（淇水）、湡（沙河），又如崋（华山）、蚰（嵩山）、兕（昆山）等“十山”、“五山”，但是，这些并不值得思想史格外注意，值得注意的是“四方”或“五方”的观念在生活与祭祀中的发生。自从上古以来，人们最早就以日出日落为判定东西方向的依据，“东”字即日在木中，西字即日栖于木；后来又以星辰来判别南北方位，天空中一切都在向左旋转，但有一个永恒不动的地方，那里的一颗星辰就是北极星，当然相反的方向就是南方。定方向在古代是一个很重要的事情，不仅关系天象历法，而且关系建筑城邑[②]，上引卜辞已经有了析、因、彝、伏四方之名，此外提到“四方”的地方实在很不少，如：

> 宁于四方，其五犬。（《南明》487）
> 其宁疾于四方。（《屯南》1059）

如果再加上自己所在的中央，就成了五方，甲骨卜辞中有“庚辰卜，𠭯中商”（《乙》9078），也曾将中商与四方并称，卜五方收成（《粹》907），所以有“帝五玉臣”的说法（《屯南》930）。陈梦家曾引多例说明，殷商人不但对四方有确切的认识，对四方神有固定的祭祀，而且对四方有固定的顺序，即东南西北，像《甲》622 的四戈、《粹》907 的四土都可以为证[③]，而《鹖冠子》、《淮南子》以及

---

① 参见陈梦家：《殷虚卜辞综述》586 页。又，《甲骨文合集》14294、14295 版，中华书局。参见胡厚宣：《甲骨文四方风名考证》，《甲骨学商史论丛初集》，齐鲁大学国学研究所石印本，1944；杨树达：《甲骨文中四方风名与神名》，收于《积微居甲文说》，中国科学院，1954。

② 参见《国语·楚语》“乃命南正重司天……”一段及《诗·定之方中》。

③ 陈梦家：《殷虚卜辞综述》，585 页。又，参见《卜辞通纂》375 片记载祈雨，亦有东南西北的顺序。

纬书中记载的东南西北的斗柄转向、春夏秋冬的四季顺序，则说明这种观念的源远流长。

《礼记·曲礼》中曾经说到过，“天子祭天地，祭四方”，郑玄注曰：“祭四方，谓祭五官之神于四郊也，句芒在东，祝融、后土在南，蓐收在西，玄冥在北。《诗》云：‘来方禋祀’，方祀者，各祭其方之官而已”[①]。这当然是后来的记载，不过，从甲骨卜辞中我们已经知道，继承了远古的传统，殷商时代已经具有了相当完整的空间秩序观念，大邑商是天下之中，四夷是四方，除了在天的中央有象征了始基意味的“帝”之外，殷商时代还有地之中央象征了大地的大邑商的社神[②]，而以“东”、“西”命名的很可能是“帝”之辅佐的“东”、“西”神祇，四方又各有其神。他们相信，自己所在处是中央，而四夷就是四方，他们头顶上(颠)是天，四方都围绕着他的头上的“天”在出入旋转。上下四方——六合——之内，都有神秘的力量，这些神秘力量也像人间一样，有一个整饬的结构。

殷商时代已经具有了相当完整的空间秩序观念

二

第二，值得注意的是卜辞中所表现的祖灵崇拜及其与王权结合产生的观念的秩序化。

祖灵崇拜观念及其与世俗权力系统的匹配

前面我们提到过，上古人对生殖力量有一种天然的崇拜，这种崇拜引起对一切起源的好奇与探索。其实，这种好奇首先就出现在人自身的来源上，最初他们相信，人类的来源是在女性，辽宁喀左县东山嘴红山文化的孕妇陶像、青海柳湾三坪台马家窑文化裸体女神陶罐，似乎都可以看作是这种好奇的佐证。不过，自从男性成为社会的主宰力量之后，这种生育繁殖、作为人类始基的“祖”字，却是指的男性[③]，在古代人心目中，是这些男性祖先的生殖，使人类一一降临这个世上，因此，他们也相信，男性祖先的灵魂，也能护

---

① 《十三经注疏》1268 页中，中华书局影印本，1980。

② 连邵名：《甲骨文“玉”及相关问题》，《出土文献研究》242 页，文物出版社，1985。

③ 很多人认为“祖”(㑅、且)是男性生殖器的象形，这是受郭沫若 1929 年所发表的《释祖妣》影响，而郭氏又显然受当时流行的人类学理论影响，见《甲骨文字研究》，科学出版社，1962。但是，现在又有相当多的反对意见，如李零已经指出这是误释，参见《中国方术考》405—409 页。詹鄞鑫也反对这种说法，认为“祖”字本为陶罐之形，仰韶文化有不少祖先陶罐，并有将陶罐上部塑成人头状，大概是装尸骸用的，故后人以陶罐状之“且”为祖先之且。可备一说。见《神灵与祭祀》131 页、132 页。

佑子孙的繁荣平安，于是，他们要对祖先的亡灵进行祭祀。

对于祖先的重视和对于子嗣的关注，是传统中国一个极为重要的观念，甚至成为中国思想在价值判断上的一个来源，一个传统的中国人看见自己的祖先、自己、自己的子孙的血脉在流动，就有生命之流永恒不息之感，他一想到自己就是这生命之流中的一环，他就不再是孤独的，而是有家的，他会觉得自己的生命在扩展，生命的意义在扩展，扩展成为整个宇宙。而墓葬、宗庙、祠堂、祭祀，就是肯定并强化这种生命意义的庄严场合，这使得中国人把生物复制式的延续和文化传承式的延续合二为一，只有民族的血脉和文化的血脉的一致，才能作为“认同”的基础，换句话说，只有在这一链条中生存，才算是中国人。

通过对已逝祖先和亲人的追忆和纪念，来实现亲族联络、血缘凝聚与文化认同

墓葬、宗庙、祠堂和祭祀活动就是通过对已逝的祖先和亲人追忆和纪念，来实现亲族联络、血缘凝聚与文化认同。殷商时代以来，对于墓葬样式的讲究和对于随葬物品的重视，对于祭祀建筑的崇拜与对于祭祀活动的敬畏，其思想史意义在于，第一，它表现了人们形神二元、生死异路观念的萌芽，他们开始意识到人是会死的，死后的人是在另一个世界。第二，它表现了血缘亲情的意义在加重，仪式是这种亲情的寄寓，仪式中的礼节、供献、随葬品则反映着人们意识中血缘的价值。第三，葬俗、祭祀中的仪式及其象征意味，由于依据世俗宗法社会中人与人的关系的远近亲疏，于是渐渐成了一种约定俗成的习俗，这种约定俗成的习俗反过来又强化了人们意识中远近亲疏的差别，当这种基于血缘亲情的仪式由于王权而逐渐被频繁地用在殷商的先公先王时，卜辞中就出现了大量的祭祀先公先王的内容。他们相信，先公先王的神灵一定是在天上，所以他们对祖先多用“尞祭”，“尞”，甲骨文像燃木之形，《说文》:“尞，柴祭天也”，《尔雅》:“祭天曰燔尞”，当柴火燃起，烟雾升天，他们相信这能够传达地上子孙对天上祖先神灵的乞求和祝福。

殷商卜辞中显示，自祖甲以后，殷商人用一种十分盛大和漫长的祭礼来祭祀先公先王，整个祭礼是用多种仪式轮番举行，卜辞中称之为“衣”祭[①]，甲骨学家又称之为“周祭”，据陈梦家的研究[②]，这个祭礼极为复杂，一个周期约需一年，反映了殷人对祖先，尤其是殷商王室对先公先王的祖灵崇拜。他们对群祖依次降神、献腥、馈食、祝册，依次进行祭祀，祭祀有三类五种，其中包

① 相当于周代的“殷”祭，衣读如“殷”，殷是盛大之意。

② 《殷虚卜辞综述》，386—389页。

括“翌”，即舞羽降神而祭，包括“咎”，“咎”又有三种，有献血腥的“祭”，有献黍稷的“壹（饎）”，有九献合祭即综合各种祀典的“咎”，包括“彡”，据说是伐鼓而祭[1]。

当然，在先公先王等直系男性祖先之外，殷墟卜辞中还可以看到祭祀先妣，以及祭祀先公先王诸兄的例子。等级有差的祭祀制度，说明了殷商时代对于人间即家族、社会、天下已经形成了一种观念：血缘亲族的关系，在建构家族、社会、天下的结构与秩序上，是至关重要的，生存时如此，死亡后依然如此，在家族内如此，在社会上也是如此。作为社会结构的经纬，血缘关系的意义，不仅在王室，在王以下的社会阶层中也同样重要。虽然殷商时代还比较多地保留了古代部族的传统，诸兄弟（包括曾祖兄弟、祖父从兄弟、父辈再从兄弟）均可在祖庙中接受祭祀[2]，但家族与社会的主轴已经确立了是纵向的血缘关系，以男性直系（祖、父、子）为主线，以他们的配偶为辅线的纵向传承系统，在殷商时代已经形成。因而，我们说至少在殷商时代，人们意识中的社会结构已经十分秩序化了。

三

祭祀与占卜仪式中所表现的知识系统的整合

第三，值得注意的还有祭祀与占卜仪式中所表现的知识系统的秩序化。

《周礼》中有过关于祭祀的种种记载，《大司乐》中将祭祀乐舞按照对象分为天神、地示、四望、山川、先妣、先祖六类[3]，《酒正》中则把祭祀按照大小和对象分为“大祭三贰、中祭再贰、小祭一贰”[4]，大祭祭天地，中祭祭宗庙，小祭为五祀，《肆师》中则把祭祀按照所用的祭品分为三类，用玉帛牲牷的是大祀，用牲币的是次祀，仅用牲的是小祀，郑司农的注释中说，大祀是指祭祀天地，次祀是指祭祀日月星辰，小祀是指祭祀司命以下的小神，郑玄补充说，大祀还包括宗庙，次祀还包括社稷和五岳，小祀除了司命之外，还包括祭祀司中、风师、雨师和山川百物[5]。如果这种后世的文献记载还可靠的话，那么周

---

① 参见郭宝钧：《中国青铜器时代》，228页，三联书店，1978。

② 参看《殷虚卜辞综述》404、405页，如武丁所祭诸父，凡父亲之兄弟皆入祭（自甲至癸均祭），武丁下一代祖庚祖甲时，已淘汰仅剩下甲、丙、戊、庚、辛、乙六祖，到再下一代祖辛、康丁时，所祭者只剩下曾经为王的四人阳甲、盘庚、小辛、小乙。

③ 《十三经注疏》，788页、789页。

④ 《十三经注疏》，669页。

⑤ 《十三经注疏》，768页。

代的祭祀可以分为有秩序的三个等级：

> 第一等大祭祀，对象是天地或宗庙，即祭祀宇宙与祖灵。
>
> 第二等中祭祀，对象是日月星辰或社稷五岳，即祭祀天上地下的诸神之大者。
>
> 第三等小祭祀，对象是风雨雷电或山川百物，即祭祀天上地下的诸神之小者。

那么，在周代之前的殷商时代又如何呢？

从卜辞中可以看到，殷商的祭祀有"寮"、"㞢"、"𢎘"等等[①]，这大概是焚柴使烟气上升，以向天上神灵通其诚，又有"沉"、"埋"等等，这是向水中沉家畜、沉玉璧，在土中埋牺牲等，多用来祭祀河川。从卜辞中看来，殷商时代的祭祀已经有了一定的分类，也划分了一定的等级，在一定的祭祀中，人们逐渐建立了一些并不属于实存世界而只是属于意识世界的分类与联系观念，比如说宇宙之神与祖先之灵、天地之主与王公之祖、山岳之神与大河之神，都被配成了一组一组的祭祀对象，某一等级的神灵享受某一等级的祭礼和一定数量的牺牲。在甲骨卜辞数量众多的祭祀内容中，值得注意的是以下三个现象：

第一个值得注意的现象是，天地自然之神与祖宗先妣之灵的逐渐结合。比如，以先祖先公先王上宾于天，叫做"宾帝"，即先王在上帝左右，帝对王有护佑之功能，但也有惩戒之能力[②]，如"帝弗缶(保)于王"(《铁》191.4)、"帝弗𠂇(佑)王"(《库》720)、"帝弗其福王"(《乙》下 24.12，《库》561)，而先王对时王又有佐佑之功能，"家且(祖)辛左王，家且辛弗左王"(《乙》3162，《乙》1047、1050、4956)、"贞咸弗左王"(《乙》7201)；又比如，祭天时配以先公先王，有人认为殷商时代已经有二十八宿而且有二十八宿与先公先王配祭的现象，如以"虚"(玄枵)与"上甲"合祭，这是受天命的观念的萌芽[③]；再如祭日与祭先王的相配，有学者指出，武乙文丁时有一片甲骨，"癸□□，其卯入日，岁上甲二牛，二"(《屯南》2615)，在出日、入日之祭时，连类而及上甲，很像后人所谓"祭天……须人为主，天神乃至，故尊始祖以配天神"[④]。

---

① 又作尞、𡨦、𡨦，即燕之初文，《说文》曰烧，又曰燔。

② 参见陈梦家：《殷虚卜辞综述》569 页。

③ 沈建华：《从殷代祭星郊礼论五行起源》，中国国际汉学学术讨论会论文，1995，海口。

④ 宋镇豪：《甲骨文出日入日考》，《出土文献研究》，34 页、35 页，文物出版社，1985。出日、入日是祭祀太阳的仪式，据姚孝遂、肖丁《小屯南地甲骨考释》77 页说，出入日之祭，在《尧典》中就有，分属春、秋之祭，但殷商则在一天中"于出日、入日皆有祭"。中华书局，1985。

第二个值得注意的现象是，祭祀程序的逐渐秩序化。自祖甲时代以后，殷商王室之祭，大体按照祀谱，对祖先进行周而复始的程式化祭祀，伐鼓而祭的“彡”、舞羽而祭的“翌”、献酒肉牺牲的“祭”、献黍稷的“壹”、多种祀典合祭的“劦”，这种程式化也是秩序化，祭祀及其内在意义就在这种程式化过程中，逐渐沉淀为一些象征，而象征则总是向人们暗示着某种观念。

第三个值得注意的现象是，与上天主宰者的关系渐渐集中到了王一人身上。《英国所藏甲骨集》1923 条卜辞：“癸丑卜，王曰贞，翌甲寅乞彡劦自上甲衣至于后，余一人亡祸？ 兹一品祀，在九月，遘示癸壹彘。”学者指出，“指出其祸被认为集于一人身上，正说明殷王统治的世界是由王一人来体现的”①，祖甲时代是一个宗教与政治上都有大变动的时代，祖甲不仅确立了前面所说的周祭的秩序，而且通过亲自招降祖先之灵，即前面说的“宾”，沟通了天帝、先王，也使自己的权威得到了宗教意义上的证明。

权威得到了宗教意义上的证明

四

时王既然可以通过先王“宾帝”与“天”沟通，掌握了“通天”的权力，也承负了天帝的责任，因此拥有了神秘力量的“卡里斯玛”，不过，王并不是自己完成祭祀仪式的，祭祀中需要有祝有巫，《国语・楚语》中观射父说到，“祝”要懂得“山川之号，高祖之主，宗庙之事，昭穆之世，齐（斋）敬之勤，礼节之宜，威仪之则，容貌之崇，忠信之质，禋絜之服”等等，而“巫觋”是能够“精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其知（智）能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之”，也就是说，主持祭祀的是那个时代最具有知识、技术和最具有文化意义的象征性人物，于是，在王的周围就形成了一批专门从天帝那里讨回旨意，负责沟通神鬼人之间的神秘主义者，他们是代王行使神权的人，有一定的知识与技术，并且以思想为职业，以他们的思想沟通着神界与人界，又以他们的记载给后人留下了思想史的资料。《尚书》的《君奭》虽然不一定可靠，但也不排除其中含有早期的历史痕迹，它记载成汤建立殷商王朝时说：

> 时则有若伊尹，格于皇天。

① 伊藤道治：《王权与祭祀》，中国国际汉学研讨会论文，1995，海口。可参看胡厚宣：《重论“余一人”问题》，《古文字研究论文集》，四川大学学报丛刊第十辑，1982。

“皇”即“𦤶”，据古史学者研究，是“以鸟羽为饰的皇王冠冕，喻指神界或人间的最高统治者”[①]，“格”有迫近或召致之意，这是说，伊尹是能接近或召致神界、天帝的“巫”，《尚书·君奭》与《史记·殷本纪》中还记载太戊时除了“伊陟、臣扈，格于上帝”，还有巫咸，祖乙时又有巫贤[②]，可能都是很重要的神职人员，在殷墟卜辞中还可以看到各代相当多的“卜人”，仅留下名字的就有一百二十多人[③]，他们应该就是古代中国的第一代知识者。他们的职能是双重的，一方面他们用祭祀仪式沟通神界，用占卜的方法传达神的语言，这叫作“巫”，一方面他们将人的愿望和人的行为记载下来，映证神的旨意并传之后世，这就叫“史”[④]，在“绝地天通”以后的文明时代里，巫史的意义就是在沟通天地人神之间。

思想世界中的三种基本知识

由于他们承担了这种职责，所以他们成了职业的思想者与教育者，他们必须了解天地宇宙的结构、变化和徵兆，了解人类的生死、繁衍与健康，懂得与神交通的仪式、规则和语言。因此，他们的知识系统中就包括了：

把握外部世界的星占历算之学

一、把握外部世界的星占历算之学。甲骨卜辞可以证明这类知识在当时的发达，用龟甲占卜本身可能就意味着他们对宇宙形状的把握，对风、雨、雷、电的祈禳祝祷就意味着他们对自然气象的了解，对天干地支、四时、十二月及置闰的使用就意味着他们对历法的熟悉，这是后世数术之术的源头，而这些知识显示了当时文化人对于外部宇宙的认识。

整顿人间秩序的祭祀仪轨之学

二、整顿人间秩序的祭祀仪轨之学。种种祭祀仪式的运作规则，如神祇的名称、祭神的顺序、祭者的等级、供献的数量、祈禳的内容、占卜的方法，既是极其专门化的通神技术，也是极其严肃的宗法知识，它是后世宗教性礼仪的源头，也是当时区分血缘等级秩序和维护社会伦理秩序的方法。

---

① 杜金鹏：《说皇》，《文物》1994年第7期。参见李学勤：《论新出大汶口文化陶器符号》，《文物》1987年第12期。

② 《十三经注疏》，223页。

③ 陈梦家：《殷虚卜辞综述》，202页。

④ 甲骨文中，“卜人”常称为“作册”、“史”，他们占卜之前要把问题刻在甲骨上，占卜之后常常要把结果刻在甲骨上，所以常常既是巫又是史，《周礼·天官》所谓“掌官书以赞治”的“史”就是这些人，《礼记·礼运》中记载大祭祀时“王前巫而后史”，其实巫史只不过分工稍有不同，《周礼·太祝》记的是近于巫的太祝，但太祝的职责除了“掌六祝（各种祝祷之法）”、“掌六祈（祈祷呼号）”、“辨六号（神祇与祭祀的名称）”等等之外，就有“作六辞”，“一曰祠、二曰命、三曰诰、四曰会、五曰祷、六曰诔”，其实是文字性的事务，与“史”更近。分见《十三经注疏》655页、1425页、808页、809页。

洞察人类自身的医药方技之学

三、洞察人类自身的医药方技之学。相传巫咸、巫彭等十巫可以与神相通,"从此升降,百药爰在"①,其实古代的巫觋们不仅有通神之术,而且多有医方之术,殷墟卜辞中屡见"风疾"、"痛疾"的记载,甚至还有关于双胞胎的记载②,似是当时巫觋已经兼通降神与针药两种治疗知识,这是后世方技之学的源头,也表现着人对于自己生命与身体的认识。

这些就是当时知识、思想与信仰世界的主要内容。

① 《山海经·大荒西经》,袁珂:《山海经校注》,396页,上海古籍出版社,1980。

② 参见胡厚宣:《记故宫博物院新收的两片甲骨卜辞》,《中华文史论丛》1981年第1辑,121—124页,上海古籍出版社。

第三节　周代残存文献与铜器铭文中所见的思想演进

公元前一千多年，当时偏在西隅的周灭掉了中原的殷，并取代它成为天下共主，建立了周王朝[①]。比起殷商来，现存西周的资料要丰富得多，《尚书》中有若干比较可信的周代文献，《逸周书》中也有若干被确认为可信的篇目[②]，有比殷商较详细的《史记·周本纪》，也有颇具参考价值的《世本》，当然，还有春秋战国时陆续成书的《左传》、《国语》中记录的一些史事，有诸子书中不经意的零星记载，有礼书中的礼仪规范的条文，还有《诗经》中的社会史料和思想史料，特别是历代出土的大量铜器的铭文，以及近来陆续在周原发现的上万甲骨卜辞[③]，就更使我们目不暇接。不过，作为思想史文献，这些文献资料又很不足。因为它第一很零散，如卜辞较简短，金文多片断；第二很间接，不太有直接的思想论述，像金文多程式化文辞，《尚书》多诰命之词；第三很复杂，真伪难辨者颇多，如礼书中的记载有多少出于西周的事实，有

---

① 关于周灭殷的准确年代，一直是历史学界聚讼不已的旧公案，据说有三十几种说法。记载这一时间的，如《利毁》铭文"武王伐商，隹(唯)甲子朝"，《尚书·牧誓》"时甲子昧爽，王朝至商郊牧野"，《逸周书·世俘》"甲子朝，接于商"，都只说了伐商的日子是甲子，但并没有说是何年何月的甲子，《汉书·律历志》引《周书·武成》则说"若翌日癸巳，武王乃朝步自周，于征伐纣"，似乎出发的日子是癸巳，所以后来讨论这一问题时意见分歧，例如田宜超《虚白斋金文考释》说是在公元前 1027 年，理由是《史记·周本纪》的《集解》引《汲冢纪年》说，武王至幽王之灭为 257 年，载《中华文史论丛》1980 年第 4 期，上海古籍出版社。

② 《逸周书》中的《世俘》、《克殷》、《商誓》、《度邑》、《作雒》、《皇门》、《祭公》、《尝麦》均为真史料。参见杨宽：《论逸周书》，《中华文史论丛》1989 年第 1 期，上海古籍出版社；顾颉刚：《遗周书世俘篇校注写定与评论》，《文史》第二辑，中华书局；屈万里：《读周书世俘篇》，《李济先生七十岁论文集》上册，台北。又，*Early Chinese Texts：A Bibliographical Guide*，pp. 229—233，Edited by Michael Loewe，1993。

③ 参见王宇信：《西周甲骨述论》，载《甲骨文与殷商史》第二辑，上海古籍出版社，1986。

多少来自后来的想象,实在很难说。

但是,毕竟周代比殷商时代的依稀渺茫要好得多,我们大体可以探讨以下几个方面的问题。首先是周代是继承了殷商的传统还是改变了殷商的传统?西周知识系统的基本格局与殷商是否有了本质的差异?西周思想世界的基本依据与殷商是否有了根本的不同?

一

殷周的连续性

长期以来,思想史家对于殷周两代的思想与文化有一个很顽强的印象,即西周对于殷商来说,是一个发生了根本变化的时代。这一印象来源于古代的一些零星记载,如殷人尚鬼神,而周人敬天而重人等等,近代,王国维的《殷周制度论》又强化了这一印象,他说,"中国政治与文化之变革,莫剧于殷周之际"①,于是很多学者和很多著作都认定,至少在对于鬼神的态度上,殷周很不相同,似乎这成了思想史上的一个定论,殷商时代是"残民事神",西周时代是"敬天保民"②,有的学者更进一步想象,西周人一面怀疑天,一面仿效殷商尊崇天,凡是尊天的话都是对殷人或殷商旧人说的,凡是疑天的话都是对周人说的,所以继承殷人尊天的思想"只是政策上的继承,他们是把宗教思想视为了愚民政策",因而《礼记》的《表记》中说周人是"事鬼神而远之"③。近来更听说,有国外学者相信,商周之间有一场"礼制革命","商代的祭祀传统全部被取消了,代之而起的是一种新的祭祀'革命'以后的西周上层人,显然比以前更加注重音乐的重要性,武装的地位可能降低了"④。

其实这并不可靠,周人的内心想法已经随着事件的消失而消失,后人无法也不应越俎代庖的去替古人思想,历史学家也不应以自己的想象推断古人的主观意图,只能从遗存的史料上作一种合乎情理的分析,周人如此多的祭祀与占卜的记载,并不能说明他们的尊天是一种策略,何况,周是受了殷

---

① 《殷周制度论》,《观堂集林》,453 页、454 页,中华书局,1959。

② 郭宝钧:《中国青铜器时代》,226 页,三联书店,1977。

③ 郭沫若:《青铜时代》,20 页,科学出版社,1957。

④ 这可能是即将推出的《剑桥中国远古史》中的一种看法,这一消息是由一份介绍性文字透露的,见罗泰(Lothar von Falkenhausen):《文献考古并重的剑桥中国远古史筹编述略》,载《汉学研究通讯》十四卷一期,总 53 期,17 页,台北,1995。

商册封的一个方国，其思想文化均与殷商相去不远，在周族的本土周原发现的卜辞中，有殷商的帝乙、帝辛（即商纣王）在周的庙室内祭祀先王大甲的记载①，所以，我也一直有一个根深蒂固的观念，就是殷商其实是中国知识、思想与信仰的主流，而周朝本来是西隅小邦，后来的发达只不过是继承了殷商的文化，正如有的学者指出的那样，殷周文化各渊源于龙山文化，虽略有不同但互有影响，周王朝灭商之后，继承了殷商文化的一绪，“从文化上看，他们属于殷商的一系”，虽然，他们确实也有显著的西部特征②。

“帝”的崇拜与神鬼观念之延续

以祭神祀鬼而言，可以参看《逸周书》中的《克殷》、《世俘》、《商誓》等篇，其中，据一些学者的研究，《世俘》、《克殷》是殷周易代时历史的记录，《商誓》是周武王对殷商旧贵族的讲话，从中可以看出：其一，各种祭祀大体上还是继承着殷商的传统，《礼记·曲礼下》中说：“天子祭天地、祭四方、祭五祀，岁遍”，这是周代之制，但郑注中则说，“此盖殷时制也”③，可见周代仪式大体承袭殷商，殷商多以燎祭，又曾用人为祭，而大祭用燎祭以及燎祭时伐人用牲之多，西周并不在殷商之下，例如《逸周书·世俘》记载武王克殷时曾经于癸丑日“荐殷俘王士百人”，回到周后又于庚戌日“伐右厥甲小子鼎大师，伐厥四十夫家君鼎师”，所谓“荐”，可能是当了祭祀时的牺牲，而“伐”字本来就是以戈临于人头，表示“杀戮”，《殷墟书契前编》(1.18)的卜辞中有“伐三十人，卯六牢”、“伐十人，卯三牢”的杀人与杀牲祭祀的记载，而《左传》昭公十一年也有楚王“刑其士七十人”的记载，可见在殷周易代前后，有相当长一段时期，这种祭祀仪式传统并没有消失。其二，对象征性的厌胜、禁忌仪式，包括今人看来极其迷信、极端残忍的仪式，周人一样信奉敬畏，如《史记·周本纪》中所载武王伐纣时祭祀主战争之毕宿，对白鱼入舟和火乌流屋的注视④，都表明周人同样热衷于各种神祇的护佑和各种徵兆的暗示，《克殷》中所载克殷后斩纣的尸体的首级，挂于白旗杆，斩其二妻之首级，悬于赤旗杆，及宗庙的献俘⑤，表明周人并不像后世所想象的那样文明和理智。其三，对“帝”或“天”的尊崇依然与殷商相似，如《商誓》记其伐殷，十一次提到“上帝”（另

---

① 陈全方摹本，原载《四川大学学报》第十辑《古文字研究论文集》，381 页。

② 张光直：《殷周关系的再检讨》，《中国青铜时代》105 页，三联书店，1983。

③ 《十三经注疏》，1268 页。

④ 《史记》，120 页。

⑤ 《史记》，124 页；《逸周书·世俘》，《逸周书汇校集注》，441—447 页，上海古籍出版社，1995。又，《小盂鼎》铭文记载，盂胜鬼方，向康王献俘，“盂以多旗佩鬼方”。

一处提到“帝”)，“予来致上帝之威命明罚”，“□(上)帝之来，革纣之□(命)，予亦无敢违大命”①，“上帝”始终挂在嘴边，而《大盂鼎》铭文记载“古(故)天异临(庇护)子(慈爱)、灋(大)保先王，□(匍)有四方”，又有所谓“畏天畏(威)”，与《诗经·周颂·我将》“我其夙夜，畏天之威”一样，“天”的威严始终在他们的心里，此外，在《㝬簋》、《叔夷钟》的铭文中，还有“帝廷”、“帝所”的字样，可以看出，西周的思想世界与殷商的思想世界，实际上同多而异少，西周人和殷商人一样相信，“帝”在“天”上，与人间一样，有一个由神祇构成的世界，它们在主宰一切。

二

血脉与亲情及祖灵之保佑与子孙之绵延

还是像殷商一样，周人对于祖灵之保佑依然十分重视，只是他们进一步认为，除了“天”的意志是价值的终极依据之外，“人”的感情也是价值的合理依据，于是，亲情及其向外扩展是人际和谐的基础，血缘及其应有的远近分别是社会秩序的本原，而“礼”则成了社会认同的象征性规则，凭借这套规则，世界确立了秩序。

很多人都知道，古代中国的礼制常常是被追溯到周公那里的，“周公制礼作乐”的传说究竟有多少真实性，现在已经不太好说了，但是西周是一个礼制很发达的时代，那些“礼”的仪式和规则，不会是由周公这样的几个天才想象出来的，而是继承了殷商时代旧传统的，这大概没有问题，像《礼记·礼运》中历数各代帝王，禹、汤、文、武，就说他们“未有不谨于礼者也”②。不过，真正成熟的礼制，恐怕真的是在西周成王、周公的时代才成立③。周代礼制的核心，是确立血缘与等级之间的同一秩序，由这种同一的秩序来建立社会的秩序，换句话说，就是把父、长子关系为纵轴、夫妇关系为横轴、兄弟关系为辅线，以划定血缘亲疏远近次第的“家”，和君臣关系为主轴、君主与姻亲诸侯的关系为横轴、君主与领属卿大夫的关系为辅线，以确定身份等级上下的“国”重叠起来。在这里面，包含了相当复杂深刻的道德和伦理内涵，《礼记·大传》说，“上治祖祢，尊尊也，下治子孙，亲亲也，旁治昆弟，合族以食，

① 《逸周书汇校集注》，480页、483页。
② 《十三经注疏》，1414页。
③ 关于周公制礼作乐的传说，见《左传》文公十八年鲁季文子语及昭公二年晋大夫韩宣子语，又，可参见《史记·周本纪》和《礼记·明堂位》的记载。

序以昭穆,别之以礼义,人道竭矣"①,这是"家"的伦理。《礼记·丧服小记》说,"王者,禘其祖之所自出,以其祖配之,而立四庙……别子为祖,继别为宗,继祢者为小宗,有五世而迁之宗,其继高祖者也。是故祖迁于上,宗易于下。尊祖故敬宗,敬宗所以尊祖祢也"②,这是"国"的伦理。家是缩小的国,国是放大的家,"亲亲、尊尊、长长,男女之有别,人道之大者也"③,把这些原则放大到国家,就是"王道之大者也",《礼记·大传》说,可以变革的,是"立权度量,考文章,改正朔,易服色,殊徽号,异器械,别衣服",而不可以变革的就是"亲亲也,尊尊也,长长也,男女有别"④,所谓不能变革的,其实就是传统,就是确立了这种传统基础的价值和意义。王国维在《殷周制度论》中指出殷商西周之际是文化大变局,他列举的立子立嫡之制及由此引发的宗法丧服制度、庙数之制与同姓不婚之制,就是其中最重要的部分,因为这构成了中国宗法社会的基本伦理观念、组织结构和行为准则,也确立了中国文化的传统。只不过我们以为这种制度并不仅仅是周代的发明,也是殷商以来逐渐成熟的制度。

这种制度不仅仅是周代的发明,也是殷商以来逐渐成熟的制度

在这种家、族、邦、国的体制中,确定血缘的来龙去脉就等于确认身份、地位、权力的正当与否,所以,对先祖的祭祀和对先祖的亲疏关系的排列就是很重要的,西周宗庙祭祀的隆重便是例证⑤。

三

宗庙祭祀:对秩序的确认

周人祭天于郊坛,祭地于社稷,祭祖于宗庙,《礼记·祭义》说,"建国之神位,右社稷而左宗庙",郑注:"周尚左也",看来祖宗神灵的庇佑比起农事丰收来还重要。1976年,在陕西岐山凤雏村发现了周代宗庙遗址,据学者研究,它的规模很大,其中有中央陈列神主的太庙(堂),有众臣朝拜祭献牺牲的朝廷(庭),有存放祖先衣冠的"寝",有配享神灵所在的"庑",

---

①④ 《十三经注疏》,1506页。

② 这里解释一个关键词,"别子"是指非长子,因为他们的后代自成系统,故自为祖,不能与原来的祖宗混淆,这是区别长幼嫡庶的方法。《十三经注疏》,1495页。

③ 《礼记·丧服小记》,《十三经注疏》,1496页。

⑤ 周初,宗法上的嫡庶分别,即一线单传的长子继承制至少在观念上未必像后来那样明确,祭祀先祖时也仍沿用殷商时以死亡日的顺序计神主名号的作法,如《史记·齐世家》记齐太公最初的继承者"丁公"、"乙公"、"癸公"等,铜器铭文也有"文考父甲"、"剌考父乙"之类,到了嫡庶制确立之后,这种从殷商传下来的习惯才消除,参见《神灵与祭祀》210页。

宗庙由外而内有三重门即皋门、应门、寝门，而皋门（大门）两侧还有供休息的“塾”①。

每年四季，西周的王室都要在宗庙中为先祖举行祭礼，这四季的祭礼叫做“禴”、“祠”、“烝”、“尝”②，而夏天又要为先祖举行盛大的合祭，叫做“祫”或“禘”，每有册命一类的大事，也必须到宗庙中禀告先祖，举行祭祀仪式，并铸鼎铭文记载其事。在时享祭祀中，要奉献上每一季的新鲜农业收获物，配上各种畜产品，《礼记·王制》记载，春天荐韭配卵，夏天荐麦配鱼，秋天荐黍配豚，冬天荐稻配雁，当然还要有旨酒。在大的祭祀中，就更加复杂，要先灌鬯酒于地以降神，又要杀牲献血腥于神，还要以黍稷馈熟食于神，用笾盛干鲜果品，用豆盛点心小吃。在祭礼上，器皿的数量与等级都有严格的规定，烹煮之器如鼎鬲盛肉、黍稷之器如敦簋盛六谷、盛酒之器如尊卣盛酒，此外还有脯醢之器如豆类，天子九鼎加三陪鼎，九俎加八簋、八笾加八豆，不能错乱③。祭礼上的仪节很繁杂，要立尸象征祖先，然后献酒，行九献之礼，然后再拜，第二天再以酒进行绎祭，祭祀中当然少不了以乐舞娱神，《诗经·周颂·丰年》记载其丰年仓廪充足，则“为酒为醴，烝畀祖妣，以洽百礼，降福孔皆”，而另一首《有瞽》则记载其祭礼上陈设乐舞，“设虡设業，崇牙树羽，应田悬鼓，鞉磬柷圉，既备乃奏，箫管齐举”。《诗经·小雅·楚茨》就是一首祭祀时的乐歌，它先说自己种的黍稷茂盛整齐，仓廪十分充足，所以“以为酒食，以享以祀”，然后说在烝、尝的仪式中，献上酒食，宰了牛羊，由“祝”在祊——宗庙的设祭处——设祭，先祖的亡灵（神保）于是降临，使“孝孙有庆，报以介福，万寿无疆”，接着又描写祭祀的典礼上有执炊者，有捧俎者，都整齐中节，主妇也参与了向神灵进献食物，“礼仪卒度，笑语卒获”，人们怀着敬畏的心情，严肃地举行礼仪，由“工祝”向神祈告，孝孙走到主祭的位置上，奏起钟鼓，等神灵饱享之后，参与祭祀者才把祭品吃掉，据说这样就能得到福祉。而在王室高祖大庙神主面前举行的册命仪式，更是庄严肃穆，首先要册封者（王）就位于廷北，面南，受命者由傧引入，立于中廷，北向而立，然后，王授册命之文书于史官，史官在王之右侧，面南宣读，受命者行礼如仪，再后，他要

① 参见《文物》1979年第10期，29页。

② 见《诗经·小雅·天保》，《十三经注疏》，412页。《周礼·大宗伯》及《司尊彝》记载的先后次序是祠、禴、尝、烝，《尔雅·释天》稍异，“禴”作“礿”。

③ 关于周代的礼器，可参见马衡《凡将斋金石丛稿》第4页，中华书局，1977。又，可以参看俞伟超、高明：《周代用鼎制度研究（上）》，《北京大学学报》1978年第1期。

舍奠于他自己的宗庙，并铸礼器如钟鼎等以记其事，置放于自己的宗庙中，使后世子孙世代崇敬宝爱，因为这是一种与家族荣誉有关、可以世代相传的事情[①]，所以册命后铸的铜器铭文末尾总是“子子孙孙永宝用”之类的话语。其中册命时在大庙祖先神主前举行的仪式，一定是相当隆重的，我猜想《诗经·大雅·文王》就是在这一类仪式上演奏的乐歌，所以中间才有“文王在上，於昭于天”，“文王陟降，在帝左右”这样降神的句子，而末尾又有“上天之载，无声无臭，仪刑文王，万邦作孚”这样的祈祷之词。

四

祝、卜、史、宗以及仪式中的知识系统与思想观念

应该指出，西周时代，在对天地诸神与祖宗之神的祭祀仪式中，执行着沟通神人之间事务的祝、卜、史、巫等文化人所拥有的知识系统与思想观念，尽管与殷商时代还没有本质的变化，但已经显示出了一些新的徵兆。

《礼记·曲礼下》说，天子建立的官员中，最重要的是“六大”，即掌司“六典”的大宰、大宗、大史、大祝、大士、大卜，这些可以说是文化人、思想者与统治者的官员，主要的职责是掌管法典礼仪，执行宗法制度，举行祭祀典礼，沟通天地人神，预测吉凶祸福，记载国家大事。那么，由于职业的分工，史、祝、巫等所拥有的知识与思想，可能正在逐渐分化之中。

首先，这些“祝”、“史”[②]、“宗”、“巫”，本来在殷商时代掌握祭祀和占卜，由于资料阙失、文献无徵，我们无法知道他们是否有更细致的分工，但是，在西周以后，各种文献资料显示，他们的职责渐渐有了分化。如“史”不仅参与国家大典，而且负责这些祭祀天地、祖先时的文字记载，册命时的文书起草、宣读和保存，法令档案的阅读等等，《周礼》中有大史、小史、内史、外史、御史，其职责就包括了仪式时的文字记载、册命起草、史册撰写、法令管理，他们不仅要负责分辨世次昭穆，使宗族内外次序不乱，而且精通天文历算，推算吉凶，“正岁年以序事，颁之官府及都鄙”，大史小史之下专门有冯相氏掌握天文星历、保章氏掌握占星望气之术[③]。在他们这里，时间与空间的意识渐渐滋生和膨胀，在祭神祀祖的仪式中，他们很可能会逐渐体会到宇宙、社

① 册命制度，可参见陈汉平《西周册命制度研究》之第三章，101—130页，结语，318页、319页，学林出版社，1986。

② 文献与金文中的“大史”、“中史”、“作册”、“尹氏”等。

③ 参见《周礼·大史》等记载，《十三经注疏》，817页、818页。

会、人类的起源与发展，体察到神的旨意与天的运行，注意到世界的变动不居，注意到人间的历史沧桑，《礼记·玉藻》里说，“动则左史书之，言则右史书之”，我们不知道这是什么时候才有的制度，不过，史之一职很早就参与宇宙天象的观察、人间秩序的清理和历史事件的记载，真的会使他们的知识系统与思想路数发生意想不到的变化。

其次，“祝”、“史”、“宗”、“巫”对祭祀仪式和宗法等级极其熟悉，《周礼》中说，“祝”不仅掌握“六祝之辞以事鬼神”，要懂得“六祈”（为有灾呼号告于神以祈福祉）、要懂得“六号”（名号即祭祀上各种东西的名称），要能辨别“九祭”（命、衍、炮、周、振等九种祭礼）、“九摻”（仪式上的种种礼仪），当国有大事时，他就可以为国祈禳，这就是“国有大故天灾，弥祀社稷祷祠，大师宜于社，造于祖，设军社，类上帝，国将有事于四望，及军归献于社，则前祝”①，而且要精通各种与天地鬼神有关的技术和方法，据《周礼》说，“大卜”要懂得各种徵兆，掌握各种预测方法，如筮、卜、解梦、占验，“司巫”要懂得求雨时“帅巫而舞”，逢灾时“帅巫而造巫恒”，“小祝”则要作为辅佐，“掌小祭祀，将事侯禳祷祠之祝号，以祈福祥，顺丰年，逆时雨，宁风旱，弥灾兵，远罪疾”②。这样，他们就拥有一套通神的知识和技术，对天地鬼神极其熟悉之外，他们也拥有对仪式和宗法的最丰富的了解，他们很容易将神的名号作为象征，以仪式为中介，将神鬼与人间的秩序联系起来，从中发展出一整套有关神圣宗法与神灵祭祀的经典知识。

于是，当这些祭祀仪式与宗法制度渐渐被政治的权威与普通的民众确认之后，在这些仪式和制度中包含的一套技术，就可能被当做是很实用的生活策略而普遍适用，而背后隐含的一套观念就被当做是天经地义的东西而不必加以追问，人们在这些仪式中获得生活的安定，也从这套制度中获得秩序的感觉。这些精通仪式和制度的“祝”、“史”、“宗”、“巫”，在操作中就成了后来被称作巫者或术士的角色，在解释中就成了后来被称作知识人或思想家的角色，而这些被仪式和制度确认、又被人们悬置起来的观念性内涵，就成了“普遍真理”，从这些真理的不同解释中引申出来的很多思想话题，就可能成为思想史的资源。

从这些真理的不同解释中引申出来的很多思想话题，就可能成为思想史的资源

① 《十三经注疏》，811页。

② 《十三经注疏》，802页、816页、811页、812页。

第四节　作为思想史的汉字

前面我们曾经提到过早期中国的符号，比如大汶口陶器上的刻划符号，它们究竟能否算是真正成型的汉字？[①]近年来热烈讨论的山东邹平县丁公村龙山文化陶器上的刻划符号，是否就是“四千年前中国的文史纪实”，或招祖护佑驱邪的卜辞？[②]还很难说，至少我们现在还不能说出符号的意义，所以它是图画还是文字，它是偶然性刻画还是有意识写字，就不可能有结论。但是，殷商的甲骨文、商周的铜器铭文，却已经是极为成熟的文字，从这一点来看，文字的起源要比商周早很多。现代的思想家们常常说，语言文字建构了人们意识中的世界，在语言文字中可以呈现一个民族深层的思维和意识结构，如果真的是这样，那么，在古汉字的结构和古汉语的句法中，我们能够看到古代中国什么样的思想呢？

一

汉字象形与中国思维的具体感性

首先应该指出的是汉字的象形以及古代中国人感知事物具体性的传统的形成。汉字是现在世界上唯一还在使用的，以象形为基础的文字，这种象

---

① 唐兰《中国有六千多年的文明史》认为大汶口的刻划符号是汉字，汉字的起源应当是在“太昊与炎帝时代”，载《大公报在港复刊三十周年纪念文集》，1978。裘锡圭《汉字形成问题的初步探索》认为大汶口文化的刻划符号与汉字有一脉相承的关系，是原始文字，但似乎证据稍嫌不足，见裘氏所著《古代文史研究新探》，257页，江苏古籍出版社，1992。

② 参见周策纵《四千年前中国的文史纪实》及饶宗颐与之商榷的《书后》，《明报月刊》336　338期，340期，香港，1993年12期至1994年2期，1994年4期；又，可参见冯时：《山东丁公龙山时代文字解读》，载《考古》1994年1期；栾丰实：《丁公龙山城址和龙山文字的发现及其意义》，《文史哲》1994年3期。以上虽然释文有同有不同，但基本上都承认丁公村陶器刻符是文字，但是，张政烺却有不同看法，参见《文字与书法》，载《中国书法》第一期，1994。

形文字当然是从图画抽象、规范、滋生而成的，上古三代，人不可能一下子就产生高度概括的、一般的“类”概念，他们对于外在世界纷纭事物的认知是从具体的形象的个体开始的，如“犬”（犭）、“豚”（豕）、“鱼”（𩵋）、“人”（𠆢）、“日”（⊙）、“月”（𝐃）等等，本来都是具体的，据列维-布留尔说，“所有社会集体的思维愈接近原逻辑的形式，‘心象—概念’在它里面的统治地位就愈强”，这里的“原逻辑”是指人类早期那种门类、因果关系并不很清晰，常常由联想和譬喻来表述现象与事物的思维方式，而“心象—概念”可能就是布留尔自己所说的“作为一种画面的仅仅容许有限的概括和初步的抽象的”，丰富而具体的语词[①]。如果我们不去过多计较布留尔把原始与现代、东方与西方对立的分析思路，那么我们可以同意的是，越是早期的思维，越具体而细致，一方面“几乎没有符合一般概念的属名”，一方面“表示人或物的专门用语又非常丰富”，文字作为语言的记录符号也是如此，早期文明时代的文字符号表明，古代中国人也不习惯于抽象而习惯于具象，中国绵延几千年的、以象形为基础的汉字更强化和巩固这种思维的特征。如果按照唐兰的说法，大汶口陶器上的刻符是文字，那么至少其中有四字可识，因为它们都是具体的象形或以象形为基础的会意字：

> 𠦪（音忽），象花朵状[②]。
>
> 𠀠（斤），是短柄锛。
>
> 𢦏（戉），是长柄斧。
>
> 𤇾或𤆍（炅，音热），山上日生火，日下火[③]。

像丁公村的陶文，周策纵和饶宗颐也认为其排列成行，显然表达了一定的意思，而且十余字基本可以通释，其中好些字也是很具体和形象的图形文字，它们反映了古代中国先民习惯的具体感知和具象表达。但是，早期文字资料不足，我们不妨以比较成熟了的甲骨文为例来讨论这一问题[④]。的确，古代的汉字中，显示当时人对于具体世界所习惯的直观感知和形象表达，比如牛，有“𠂊”（《甲》525）、“𠂊”（《粹》39）、“𠂊”（《乙》3331），“𤘘”（《甲》636）、“𤘘”

---

① 《原始思维》，163 页、168 页，丁由中译本，商务印书馆，1985。

② 𠦪，甲骨文作𠦪、𠦪，金文作𠦪、𠦪，《说文》一下：“茇，草根也”，通作“祓”，祈福避灾。

③ 《光明日报》1977 年 7 月 14 日，1978 年 2 月 23 日所刊唐兰文。

④ 下面甲骨文的说解，主要参考刘翔、陈抗等编《商周古文字读本》以及现代各家释文，语文出版社，1989。

(《甲》387)、“[illegible]”(《乙》8810)、“[illegible]”(《后》上25.10)、“[illegible]”(《宁沪》1·281)、“[illegible]”(《前》4·21·5),始终突出地显现着牛的正面的头部和对称的双角,又如食物,有“米”([illegible],《后》上25·9),“稻”([illegible],《乙》2593,[illegible],《录》146)[1],“禾”([illegible],《甲》191,[illegible],《京都》2983),“黍”([illegible],《甲》2999,[illegible],《甲》2665),“来”([illegible],《戬》37.4,[illegible],《甲》2123),麥(《甲》1218,[illegible],《明》1966),以及“[illegible]”([illegible]、[illegible],音梨),“粢”([illegible])等等,但并没有一个总的类名,如庄稼、粮食一类[2]。

问题并不仅仅在于古代中国文字的象形性,还应该注意的是这种象形性绵延不绝地使用及其对古代中国思想世界的影响。《老子》曾说“始制有名”,语言文字是把面前这个世界呈现给我们看的一套话语系统,每一种语言和文字都以一种既定的方式来描述和划分宇宙,使生活在这套话语中的人在学会语言文字时就自然地接受了它所呈现的世界。与世界其他文字系统相比,汉字的书写方式是唯一没有发生过质的改变的,如果我们同意思想是以语言和文字进行的,而且相当重要的文明依靠语言和文字传递,因而文明在相当大的程度上是一种言语系统,那么,我们就会同意,以象形为基础的汉字长期的延续使用,使中国人的思想世界始终不曾与事实世界的具体形象分离,思维中的运算、推理、判断始终不是一套纯粹而抽象的符号,中国文明的连续意味恰好就在这里。我们不妨看一看几千年的中国,对于文字似乎总有一种神秘和崇敬的态度,从文字象形中进行训诂,到由文字象形进行联想式的意义解释[3],从借用文字象形而构造神秘图符[4],到由文字的形状构造来预测吉凶,在“大传统”和“小传统”中,文字对思想的影响处处

---

① 此从唐兰说,陈梦家《殷虚卜辞综述》十六章定为“秬”,为制鬯之黑黍,即《说文》中的“䆃”,527页。

② 中村元《东方民族的思维方法》曾经说到中国思维中喜好以具体的形式表达复杂的多样性和形式的齐合性,多少有些道理,但他未能进一步讨论语言与思维的关系,中译本,浙江人民出版社,1989。赤冢忠等合编的《思想史》称,古代中国“读书人的逻辑运作,多运用比喻、对偶、对比、连锁、联想等等,缺乏根据正确的推理,求正确的判断和创造新知识的态度……,这些缺点的确是因为古人的逻辑思维尚未成熟之故,且无疑受到其言语之孤立语的性质所限制”,但似乎也缺乏深层原因的分析,大修馆,东京,1968;中译本,张昭译,56页,儒林出版社,台北,1981。

③ 以形说义是中国古代训诂中一个相当有用的原则,但这种思路有时会越出界限,如《说文》中的“一贯三为王”、“推十合一为士”、“甲象人头”、“乙象人颈”,《韩非子·五蠹》中的“自环者谓之私,背私者谓之公”等等,可见它有时成了一种思维的定势。

④ 如后来道教的符,参见王明《太平经合校》卷104至107,473—509页所载“复文”,中华书局,1960。又可参见陕西户县汉墓出土的曹氏朱书解注瓶上的画符、洛阳西郊出土解注瓶的画符,分别见于《陕西户县的两座汉墓》,《考古与文物》1980年第1期;《1954年春洛阳西郊发掘报告》,《考古学报》1956年第2期。

可见。

二

汉字归类与中国思维的分类原则

其次是作为"词"的汉字的衍生和分类显示了古代中国人对于世界的知识的感知方式。汉字的衍生似乎是一个树形滋生的过程，很多人相信，在古代中国，"文"是造字时代独立产生的，即章太炎所谓的"初文"，从这些"初文"之"根"上通过会意、指事、形声等几种造字的方法，就滋蘖出"字"，"字"的本来意义就是"生"，而从每个"初文"中产生的，与它意义相关的一批字，在后来被看成只是属于一个"部首"，但在古人心目中这个部首的这些"字"所表示的现象或事物，就是事实世界的一个"类"。在甲骨文中，指事、会意字已经不少，而形声字已经占了百分之二十，而越到后来，这一类合体字在整个汉字中的比例就越大，郭宝钧曾经统计过《金文编》中衣、食、宀三部之字，指出甲骨文中衣部只有一个"衣"字，但金文中已经有了 12 个从衣之字，而《说文》更增至 116 字；食部之字，甲骨文中仅有"食"字，到金文已有 10 字，《说文》中有 62 字，宀部之字，甲骨文中有家、宅、室、宣、向、安、宝、宿、寝、客、寓、宗 12 个字，但金文却有 36 字，《说文》则有 70 字，可见"形声的方法已成为金文期独占优势惯走的道路"[①]，而到了秦汉间已经成为中国字的主体[②]。在这些"字"的滋蘖过程中可以看出，中国人思想中的世界图像是如何被人的感觉整齐化的。至少，在汉字的同偏旁的形声以及会意、指事字中，我们可以知道，古代中国人的"分类"观念与西方的、所谓近代的"分类"观念有一些不同，他们特别注意一个现象、一个事物可以感知的表象，并以此表象作为现象与事物分类的依据。如那些象形字对一类事物的描摹，本来就是凸显其形象的特征，而指事字对于需要格外凸显的特征更给予特别的提示，而那些以类相从的"字"，无论它们以什么"文"为意符即归类的依据，"文"的象征性总是使这个"字"与原初的形象有所联系，使人们一看之下就可以体会它的大体意思，但是，这种归类的思路，却常常从其可以感知的表象出发，产生相当广泛的联想，从而使文字中的"类"并不像现代意义上的门类种属那

---

① 郭宝钧：《中国青铜器时代》，245 页、246 页，三联书店，1977。

② 《说文解字》中共 10516 字，形声字占了 8407 字，此据梁启超说，见陈晋：《说文研究法》，145 页，商务印书馆，1933。

样有分类学上的依据，却常常凭着对事物可以感知的特征为依据，通过感觉与联想，以隐喻的方式进行系联。例如“木”（□）作为“类名”，本来是植物的抽象名称，那么在“木”为意符的字中应该都是树木，如梅、李、桃、桂等等，但是实际上，在汉字中，“木”这一类名的范围却远远超出了树木，它可以是树木的一部分，如“本”、“末”，可以是以树木为原料的建筑部件及各种用具，如“柱”、“楹”、“杠”、“栅”，还可以是与树木有关的某些性质与特征，如“棸”（木弱貌）、“枖”（木少盛貌）、“朵”（树木垂朵朵）、“枉”（衺曲貌）、“柔”（木曲直）、“枯”（槁也），甚至还可以是与树木并不直接有关，但可以从树木引申的其他现象，如“杲”（日在木上，明也），“杳”（日在木下，冥也），特别是“东”，本来是“日在木中”，象征太阳初起的方向，“木”最多是一种背景，但也因为一种联想，而归入了“木”一类，也许就是因为如此，在后来的五行思想中，人们就把“东方”与“木”也连在了一起。同样的例子还有“火”，在汉字中，归入“火”类的字中，有“火”的状态，如“烈”（火猛）、“烝”（火气上行）、“颎”（火光）、“煾”（火色）、“爚”（火飞）；有“火”的用法，如“熹”（炙也）、“煎”（熬也）、“炮”（毛炙肉也）；也有用“火”的各种行事，如“焦”（灼龟不兆，读如焦）、“炼”（铄冶金也）、“焚”（烧田）；还可以有“火”的产物、效果、感觉以及其他有关的东西，如“烟”（火气也）、“炳”（明也）、“炜”（赤盛也）、“光”（明也）①、“热”（温也）、“焅”（旱气也）、“黑”（火所熏之色），于是“火”与现代分类上的属于物理学的属性如热、明、干乃至黑色，都系联在一起，构成了中国古代的“类”概念。

这种“类”观念的形成和定型是一个极漫长的过程，也许漫长到跨越殷周两个朝代的千余年间，甚至更长，而这种书面文字中的分类与思维世界中的分类有相当的关系，至少它会影响使用这种文字的人的思想。这种文字衍生的路径常常与人对外部世界的思路一致，如父亲的“父”字，甲骨文作□、□，是手中持杖，象征一家或一族之长应有的权威，所以作为官员职名的“尹”（□）字，作为首领名称的“君”（□）字，都是从此而衍生出来，意义的延伸也很清楚，又如“彳”这个字，本来是象形的通衢大道□（行），殷商时代的卜辞中，不少字就与它有关，如“從”（□，《京津》1372），像人相从于道（行），“御”（□，《前》2·18·6），像人执马缰于道（行），“徙”（□，《甲》528），像人之双足行走于道（行），基本是从“道路”中引申而来。但是，当汉字衍生的理路和分类的现象被人们当做既成事实接受并习惯时，汉字的分类有时也会影响人们对

① “光”字，甲骨文作□、□，从火在人上，金文作□、□，义、形均同，为光辉义。

事实世界的理解，如“役”（𢓊，《前》6・12・4），在甲骨文中本不从“彳”，但当它在后世以“彳”为义符，使人觉得它象征着从役之人真的总是在路上奔波，又如“徹”（𢕟，《前》2・9・5），甲骨文本是撤去食器，但人们常常会以为这个“徹”与贯通的大路有关，显然人们都凭着想象在“彳”这一类中对它的意义重新进行了理解和整合，当汉字作为一种不言而喻的思想运算的符号被人们接受时，人自己创造的文字就反过来影响、制约和规范了人对世界的认识。

各种纷纭复杂的现象世界在思想上的分类，在古代中国不仅常常可以通过联想、借助隐喻，然后由表示同类意义的意符系连起一批汉字，也常常可以由一个汉字的内涵延伸贯穿起一连串的意义，使它们之间似乎也有某种神秘的联系。以几个在后世思想史上极为重要的概念为例。第一个是有无的“有”字，有学者指出，殷商卜辞中以“又”（㞢）表示“有”，已经是引申义，本义是右手，从右手的便利，到佑助，再到“有”，这是文字意义的延伸，但是殷商之“又”，是暂时的领有，最多是神明的护佑，而在西周金文中孳乳出“有”，是从“又”从“肉”，表达了对实际的领有，“是清晰地可以由人们意志所把持的”，于是从“右”、“又”到“有”，在文字的衍生中意义也在延伸，而它们在字根上又都与右手的“又”保持了一种“类”的关系①。第二个是后世演生出极丰富涵义的“理”字，据说它从“玉”得义，应该是属于与“治玉”有关，段玉裁注《说文》时就引《战国策》说：“郑人谓玉之未理者为璞，是理为剖析也”，但是在实际的实用中，它被引申为把土地分成小块，正如《诗经》中《节南山》的“我疆我理”、《绵》的“迺疆迺理”、《江汉》的“于疆于理”②，如果说这还没有越出“剖析”的意义，那么，段玉裁下一个解释就开始越出界限，“凡天下一事一物，必推其情至于无憾而后即安，是之谓天理，是之谓善治，此引申之义也”，从“天理”再联想下去，万事万物都有了“理”，“在物之质曰肌理，曰腠理，曰文理，得其分则有条不紊，谓之条理”③，于是这个“理”字就贯通了相当多的领域，成了一个共同的概念，当人们用它来理解现象与事物的时候，人们很容易就会把“玉”的纹路、土地的沟洫、文章的气脉甚至牛羊的肌骨等

---

① 此处参考刘翔：《关于“有”、“无”的诠释》，载《中国文化与中国哲学》1989年号，三联书店，1991。

② 葛瑞汉（A. C. Graham）在 *Two Chinese Philosophers: Cheng Ming-tao and Cheng Yi-chuan*（London: Lund Humphries, 1958）中看到了这一解释，但他把土地划界这种意义看成是“理”字的原初意义，这就不符合汉字的构字法了。

③ 《说文解字注》第一篇上，成都古籍书店影印本，16页。

等联想在一起，变成一套互相贯通的隐喻系统。

三

汉字句法与中国思维的逻辑特征

再次是汉语的句式显示了古代中国人的惯常思路。尽管甲骨文由于刻写不易而略有简化句法的可能性，但是大体上从它的句法上可以看到一些古人思索的理路。通常，较为理性化的、完整的、表述充分的句法应当句式规范、结构完备，但研究者却说明①，在甲骨文中有很多与现代语言相当不同的句式，其中如：

> 主谓颠倒。例如："受年商"（商受年），"今出羌"（羌今出），"钔（御，祭名）王于上甲"（王钔于上甲）。
>
> 使动、意动句无明显标志。如"归在川人"（使在川之人归来），"帝弗冬（终）兹邑"（帝难道不使兹邑长久）。
>
> 可割裂性。如"㞢奚大乙卅"（"奚卅"是宾语的一个词，但被"大乙"隔开），"其又毚妣庚三人"（"毚三人"一个词组被"妣庚"隔开），"十伐㞢五"（即"伐十㞢五"）。

在后来的汉语尤其是书面文字中，语法关系也常常不那么严格和细密，表达者常常省略或颠倒，而阅读者也总能"以意逆志"，这是否反映了古代中国思维世界的感觉主义倾向？因为汉字象形性的长期延续，它的独立呈意性使它在任何场合，均无需严密的句法即可表现意义，故而句法的规定性、约束性相对比较松散，这就使得古代中国思维世界似乎不那么注意"逻辑"、"次序"和"规则"。语言本身是思维的产物，也是思维运算的符号，如何表达与如何理解，本来需要有一种共同认可的规则，但是，当文字的图像意味依然比较浓厚，文字的独立表意功能依然比较明显时，就可以省略一些句法的规定和补充，凭着话语发出者和接受者的共同文化习惯，他们能够表述和理解很复杂的意义②。

怎么想与想什么

如果说上面我们是在汉字的起源、繁衍和使用中，简略地推测古代中国思想世界的思路和方法，也就是说，从汉字本身我们大体了解的是他们"怎

---

① 以下例句均采用刘翔、陈抗等编著：《商周古文字读本》，260—272页。

② 关于这一问题，语言与文学的研究中有一些比较笼统的分析，可以参看葛兆光：《汉字的魔方——中国古典诗歌语言学札记》，香港中华书局，1989。

么想”，那么，我们还可以从汉字中了解他们“想什么”，像在文字的字形中探寻某种思想和制度的起源，在文字的分类中理解古代中国生活的重心和兴趣等等。举一个例子，在古代生活与思想中最重要的活动是祭祀，与祭祀关系最密切的字是“示”，而这个“示”字，据唐兰的考证，说与“宗”、“主”实际上是由一个字分化而成的[①]，而陈梦家进一步指出，“卜辞的‘示’字，应是石主的象征”[②]，那么我们就知道，古代中国曾经有过祭祀时在宗庙中或祭坛上设石主（后来又设神主或立尸）作象征的习俗，而它与天象中的“电”组合为“神”，与筑土为坛的“土”组合为“社”，与手持肉的“[illegible]”组合为“祭”，与神主牌位的“且”组合为“祖”，与奉酒尊致福的“畐”组合为“福”，与奉玉于器中的“豊”组合为“礼”，从这些字的演生滋蘖中，我们可以看到古代中国祭祀的意义和内容，在古代有那么多的从“示”之字，本身也显示了古代中国对于未知世界和神秘感受及对于神祇的崇敬心情，唯其如此，才会有关于神祇的字、关于祭祀的字、关于与神鬼沟通的方式和表达这种方式的汉字[③]。显然，在文字和文字组成的语言中常常会有隐藏很深的背景和意义，正如加藤常贤在《中国古代宗教与思想》中所指出的，“文字中的考古学发掘”，可以“解释出比经典更原始的或经典未表现出来的意义”[④]，所以我们把古老的汉字置于思想史的视野之中，考察其中的思想史意义[⑤]。

文字中的考古学发掘

---

① 唐兰：《释示、宗及主》，载《考古社刊》六期，1937。

② 《殷虚卜辞综述》，440页，科学出版社，1956。

③ 本例参考了刘翔：《中国传统价值观诠释学》，上海三联书店，1996。

④ 《中国古代の宗教と思想》之《序说》，2页，哈佛燕京同志社，日本京都，1954。

⑤ 除了文字之外，还可以用于思想史研究的古代材料，可能是古代中国的图案和纹饰。如陕西半坡出土陶盆上的人面鱼纹图案、青海大通上孙家寨出土陶盆上的五人舞蹈图案，河南临汝出土陶缸上的鹳鱼石斧图案，其中都蕴涵着十分深邃的意义，但是，其明确的意义现在很难揣测，或是图腾象征，或是理想寄寓，由于后人的想象和发挥，常常变现出种种丰富的意味。毫无疑问，在古代中国的图案和纹饰中，最容易提及的就是青铜器上的饕餮纹，从反山玉琮上的诡谲狰狞的兽面图案起，在商周两代的青铜器中它就反复出现，而它的反复出现，则意味着它的形制中有一种为相当普遍接受的意义。关于它的意义，可以参见张光直：《商周青铜器上的动物纹样》，载《中国青铜时代》313页以下，三联书店，1983；张光直：《中国古代艺术与政治——续论商周青铜器上的动物纹样》，载《中国青铜时代二集》，三联书店，1990；列维-斯特劳斯：《结构人类学》，谢维扬等中译本，271页，上海译文出版社，1995。

第五节　后世思想史的背景：仪式、象征与数字化的世界秩序

绝地天通：“巫”、“史”、“祝”、“宗”与文明

我们在第三节里说到，西周时代对天地、对祖先的崇敬和礼拜，表现在他们的祭祀仪礼之中，似乎与殷商并没有太大的不同，但是，这并不意味着西周时代一切都与殷商时代一样，知识、思想与信仰世界没有什么变化，事实上，正像我前面所说的，西周时代最引人注目的，就是一切都在进一步合理化与秩序化过程中。

《国语·楚语》有一段话是常常被学者引用的，观射父对楚昭王（公元前515—489年在位）说，古代民神不杂乱，民众中生来就有神秘能力的人可以通神，男的叫觋，女的叫巫，他们中间懂得各种知识（如“山川之号、高祖之主、宗庙之事、昭穆之世、齐敬之勤、礼节之宜、威信之则、容貌之崇、忠信之质、禋絜之服”）的叫做“祝”，懂得各种仪式规范（如时令、牺牲、玉帛、采服、彝器、位置、次序、坛场、神名、姓氏）的叫做“宗”，渐渐地在这些文化人中形成了种种“各司其序”的官员，由他们负责降神，而民众就渐渐习惯于听从他们所传达的神的旨意，这样，神灵能够有灵验也能够有德行（神是以有明德），而民众则不再参与神灵世界，只是对神灵信任而且忠诚（民神异业，敬而不渎），于是，整个秩序非常安定①。

这一段话不免有理想与回忆的成分，不过，“国之大事在祀与戎”，除了军事征伐的“权力”之外，殷商西周时代最大的权力就是祭祀通神的“文化”，祭祀仪式的秩序、规范和礼节就是当时最重要的“知识”，掌握这一知识的人应该是当时最重要的“思想者”，他们只是当时一小部分人，按照观射父的说法，他们是“民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能

---

① 《国语·楚语下》，559页、560页，上海古籍出版社标点排印本，1988。

光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之”，他们就是民众之中的精英，是垄断文化的“卡里斯玛”，因为祭祀通神即所谓的“礼”是当时思想世界的中心，它包容了那个时代人们思考、观察和信仰的几乎全部内容。正像徐炳昶《中国古史的传说时代》里所说的，最早的时候，“民神杂糅，不可方物，夫人作享，家为巫史”，谁都可以通神降神，结果是人人都沉陷在迷醉之中失去理智，而且人人都不能建立起权威与秩序，这样，神也就没有意义。到了圣人出来，才“绝地天通”，就是斩断了“民”与“神”任意沟通的混乱，“把宗教的事业变成了限于少数人的事业，这也是一种进步的现象”①。

当然，把这一中国思想史上的巨变算在传说中的颛顼时代并不合适，这一现象真正的达成应该是在殷商西周，祭祀仪式的完备也应该是较晚的事情，最早的祭祀相信正如《礼记·礼运》所说的那样，“燔黍捭豚，汙尊而抔饮，蒉桴而土鼓，犹若可以致其敬于鬼神”②，直到“后圣”出来，才渐渐把这种凭直觉、想象与经验的通神方法变成了种种规矩繁复而严格的礼仪制度，所谓“玄酒在室，醴醆在户，粢醍在堂，澄酒在下，陈其牺牲，备其鼎俎，列其琴瑟，管磬钟鼓”，把礼品分出种种用途，把参与者分出种种等级，把祭祀场所安排出象征不同意味的方向和位置，“以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以齐上下，夫妇有所，是谓承天之祜”，其中就包含了对秩序的追求，对价值的肯认，对象征性的仪式与实质性的社会之间关系的思考。所谓“后圣”，大概就是后来传说中的“周公”一流制礼作乐者③。

那么，现在我们要来讨论，在这套仪式背后蕴涵了一个什么样的思想世界？从这样一个思想背景向前延伸，中国思想史将可能呈现什么样的独特思路？

一

宇宙秩序：作为观念及其在殷周仪式中的体现

据说，孔子在一次回答言偃的话里说，“夫礼，必本于天，殽于地，列于鬼

① 参看徐炳昶：《中国古史的传说时代》，76—84页，科学出版社，北京，1960。又，参见张光直：《中国青铜时代二集》，47页，三联书店，北京，1990。按：一说“绝地天通”是尧的时代，见《尚书·吕刑》“乃命重黎，绝地天通，罔有降格”，孔传：“重即羲，黎即和，尧命羲和世掌天地四时之官，使人神不扰，各得其序，是谓绝地天通”。《十三经注疏》，248页，中华书局影印本，1979。

② 《十三经注疏》，1414页、1415页。

③ 其实颛顼也罢，周公也罢，不必特意考证文明是否这些传说中的人物的成就，他们都是人间秩序的象征，他们在文献中的意义就是告诉后人，在某一个时代，中国思想史上形成了一种理性的秩序，而代表秩序的就是一批懂得“礼”的文化人和一套代表“礼”的仪式。

神,达于丧祭射御冠昏朝聘”[①],《礼记・礼器》中又说,“是故昔先王之制礼也,因其财物而致其义焉尔。故作大事必顺天时(注:大事,祭祀也,《春秋传》曰:启蛰而郊,龙现而雩,始杀而尝,闭蛰而烝),为朝夕,必放于日月(注:日出东方,月生西方),为高必因丘陵(注:谓冬至祭天于圜丘之上),为下必因川泽(注:谓夏至祭地于方泽之中)”[②],这两段话提醒我们注意,作为秩序象征的礼仪,实际上有一个很广阔很深厚的背景在支持它,作为它不言自明的依据,这一背景就是古人对宇宙的理解,《诗经》所谓“明明上天,照临下土”、“明明在下,赫赫在上”[③],宇宙是古代中国思想世界的意义和价值的来源。

作为空间的宇宙,在商周时期的人们看来规范而有序

作为空间的宇宙,在商周时期的人们看来,是规范而有序的,天与地相对[④],而天与地则又都是由对称和谐的中央与四方构成,中央的地位高于四方,四方要环绕中央。四方各有星象,四方又与四季相连,四季又各有物候,殷商时代的人把四方之神叫做“析”、“因”、“彝”、“伏”,据说就是根据四季的物候,暗含了“春生夏长秋收冬藏”的意思[⑤],作《诗・小雅・大东》的西周人在仰天长叹时,就先说天汉,次说织女、牵牛,然后分四方说到“东有启明,西有长庚”,“维南有箕,不可以簸扬,维北有斗,不可以挹酒浆”[⑥],对天象已经很熟悉而天象也已经很秩序化了,只要看看《尧典》的记载就可以知道古人对天象与物宜的观察已经逐渐秩序化为一种理性认识的结构,比如天道左旋,星辰定位,年复一年,一年分四季,四季配四方,春与东,夏与南,秋与西,冬与北,不止是北斗斗柄的指向,也是人对头顶天空的理性划分;同样,地分五服,甸、侯、宾、要、荒,一圈又一圈地向外推衍,由中央为中心,四方也是环绕中央,或分五方,东西南北中,或分九州,中州之外有八方,这当然是想象中的国土规划或天下安排,但它却真实地反映了殷周时代人们思想世界中的理想空间秩序,《禹贡》中的甸服五百里、侯服五百里、绥服五百里、要服五

---

① 《十三经注疏》,1415页。

② 《十三经注疏》,1440页。

③ 《诗经・小雅・小明》、《大雅・大明》,《十三经注疏》,464页、506页。

④ 陈梦家曾指出,商人就有“上下天土对立之观念,是为阴阳二极之张本”,见《古文字中之商周祭祀》,《燕京学报》十九期。《尚书・周官》也说立三公以“论道经邦,燮理阴阳”,立三孤以“贰公弘化,寅亮天地”,如果这篇文献真的有西周思想的影子的话,那么西周人已经把天地视为阴阳的对应之物了,见《十三经注疏》,235页。

⑤ 参见詹鄞鑫:《神灵与祭祀——中国传统宗教综论》,42页,江苏古籍出版社,1992。

⑥ 《十三经注疏》,461页、462页。

百里、荒服五百里的设想，其实就是人们脑海中对"东渐于海，西被于流沙"的天下的秩序化①。

仪式中也表现出对应的秩序

正是因为天地有如此秩序，所以处理人间问题的仪式中也表现出对应的秩序。"天子祭天地"②，祭天地有圜丘、方丘、明堂，都以形制象征天地四方，又说天子"祭四方"③，祭四方在四郊，也要按照春夏秋冬与之相配的季节按时祭祀，就连天子进出的仪仗也要仿效天象，"前朱乌而后玄武，左青龙而右白虎，招摇在上，急缮其怒"，就像天象一样"进退有度，左右有局，各司其局"④。在天子会见诸侯时，也要仿效天地作宫室，"方三百步，四门坛十有二寻，深四尺，加方明于其上，方明者，木也，方四尺，设六色，东方青，南方赤，西方白，北方黑，上玄下黄，设六玉，上圭下璧，南方璋，西方琥，北方璜，东方圭……天子乘龙，载大旆，象日月……礼日于南门外，礼月与四渎于北门外，礼山川丘陵于西门外，祭天燔柴，祭山丘陵升，祭川沉，祭地瘗"⑤，这样，天子就与宇宙天地一样，拥有不言而喻的合理性与权威性。《何尊》铭文中透露的一个消息就是，武王伐纣后，曾上告于天，问周王朝是否应该在"中国"建都，因为"中国"在天地四方中央，是统御四方的中心，正如《逸周书·作雒》所记载的，他们是担心"周室不延"，所以才"作大邑成周于土中"，"俾中天下"，古代中国人很早就相信，占据了"中心"就控制了"八方"。就好像北极在天之中，天上一切日月星辰都环绕它运行，仿佛被"璇玑玉衡"所指挥一样⑥。

以中央为核心，众星拱北辰、四方环中国的"天地差序格局"给殷周人提供的一个价值本原

作为"空间"的宇宙，在殷周人心目中投射了一个根深蒂固的深层意识，即以中央为核心，众星拱北辰，四方环中国的"天地差序格局"。这种宇宙结构给他们提供的一个价值的本原，就是这种"差序格局"是天然合理的，因为

---

① 《十三经注疏》，153页下，参见《国语·周语上》祭公谋父语，4页，上海古籍出版社，1988，1995。

② 《礼记·曲礼下》，《十三经注疏》，1268页。

③ 郑注："祭四方，谓祭五官之神于四郊也"，参看《左传》昭公十八年、《礼记·月令》、《周礼·大宗伯》等。

④ 《礼记·曲礼上》，《十三经注疏》，1250页。参见张光直：《说殷代的亚形》，载《中国青铜时代二集》，82—94页；艾兰《龟之谜》第四章《商人的宇宙观》，汪涛中译本，四川人民出版社，1992。他们都曾经注意到了殷商时代的空间观念，但没有进一步讨论在周代仪式中的宇宙天象的空间观念的影响。

⑤ 《仪礼·觐礼第十》，《十三经注疏》，1092—1094页。

⑥ 《何尊》铭文："武王既克大邑商，则廷告于天曰：余其宅兹中或(国)"，见《文物》1976年第1期。又，可参看顾颉刚：《史林杂识·畿服》，尤其是其中的畿服图，1　19页，中华书局，1977；葛兆光：《众妙之门——北极、太一、太极与道》，《中国文化》第3辑，香港中华书局，1990。

它是宇宙天地的秩序;也给他们提供了一个观念的样式,就是一切天然形成的事物包括社会组织与人类自身,都是与宇宙天地同构的,因为它们来自宇宙天地;也给他们提供了一个行为的依据,就是人类应该按照这种宇宙、社会、人类的一体同构来理解、分析、判断以及处理现象世界,因为现象世界中,拥有同一来源、同一结构、同一特性的不同事物是有神秘感应关系的。这样,在当时人的思想世界中,就以对天、地、人的体验与想象,形成了一个整齐不乱的秩序①,在这一秩序中,古代中国确立了自己的价值的本原、观念的样式和行为的依据②。

二

仪式:作为秩序的象征性表现及其合理性来源

这种宇宙秩序就体现在被称作"礼"的仪式中。人们常常对仪式的意义认识不足,尤其是看重经典或精英的思想史家对仪式的研究似乎尚不够充分,仿佛这种形而下的东西应该归入人类学家搜罗的垃圾袋,而持进化史观的历史学家则以为它既然是维护宗法制度的形式,那么它就是应当批判和摒弃的落后事物,至于那些既以经典为主流又奉科学为圭臬的思想史著作,就总以为这些仪式与思想无关,又与科学相悖,于是觉得应该把它们扔在废弃资料的旧纸篓里,因为它们是被淘汰的历史。但是,如果我们不是从今天的观念溯流而上,而是沿着思想的历史理路顺流而下,那么,在没有"先入为主"或"有罪推定"的眼光下,我们将会看到仪式的极其重要的思想史意义。

秩序首先表现为一套仪式

秩序首先表现为一套仪式。前面说到,这种秩序的合理性依据来自人们对宇宙天地的体验、观察和想象,同时,它也用仪式特别是祭祀的等级、形式把这些体验、观察和想象的结果加以确认和表现。更重要的是,"万物本乎天,人本乎祖,此所以配上帝也"③,这套仪式把这种来自"宇宙"的自然秩

---

① 参看葛兆光:《道教与中国文化》上编,上海人民出版社,1987。

② 爱利亚德(Mircea Eliade)《世界信仰与宗教思想的历史》(*Histoire des Croyances et Idees Religieuses*, Ⅱ, Paris, 1978)中说到古代中国的思想,与这里所讨论的内容正好互相参照,他说,"从殷商到1911年的辛亥革命,关于宇宙构造与节律关系的种种观念就一直保持着连续与统一性。传统的宇宙图像指出,宇宙由天地之间围绕着一个垂直的轴的四方构成,天如半球覆盖,地如四角马车,中心的柱子将天穹支撑起来,宇宙性的数字'五'即四方加上中心规定了各种各样的色、味、音及象征,中国处在世界的中心,首都即王国的中央,王的宫室即首都的中央",他指出,这种宇宙论对于中国古代的思想和宗教来说,是十分重要的,甚至是根本性的。日译本《世界宗教史》第二册,13页。岛田裕己、柴田史子译,筑摩书房,东京,1991,1992。

③ 《礼记·郊特牲》,《十三经注疏》,1453页。

序投射到“历史”的社会秩序之中,把人类社会的等级秩序在仪式上表现出来,并通过仪式赋予它与自然秩序一样的权威性和合理性,这样,仪式就有了特殊的意味。人们通过仪式与神圣发生关系,经由象征性的活动得到宇宙、天地、神祇的认可,人们也通过仪式与世俗发生关系,借助象征性的行为把天意、神意传达给世间,由它来强化人们对秩序的认同,也由它来表达超出自身能力的愿望。

本来,这些仪式的合理性来源,是人之为人的感情与人的理性,社会的“差序格局”和仪式的“轻重等差”形成的依据,本来是从有血缘亲情的父子兄弟夫妇关系中来的,所以本来的思路应当是从“人”的感情和理智出发的,《礼记·三年问》在说到这一点时,就指出是“称情而立文”,这是“无易之道也”,为什么?因为它的合理性来自于“人”,“凡生天地之间者,有血气之属,必有知,有知之属,莫不知爱其类……有血气之属者,莫知于人,故人于其亲也,至死不穷”[①],家族、社会、国家的一切秩序都奠基自这种属于个人的“情”与“知”,《尚书·尧典》当然不会是尧那个时代的典籍,但它也许反映了古代人的想法,按照它的思路,一个人、一个家族、一个国家的秩序,是从每个人的内心开始形成的,如尧之治天下,首先是由于他个人品格端正,“允恭克让”,于是他的品德“光被四表,格于上下”,而这种个人情感与性格的扩展,则使九族亲和,如果说九族还只是血缘关系范围,那么这种亲和的再扩大,就延伸到了血缘之外,于是“九族既睦,平章百姓”,再接下去,就可以使“百姓昭明,协和万邦”。而个人的“情”与“知”是自然而然产生的,所谓“冬温而夏凊,昏定而晨省”,“不谓之进,不敢进,不谓之退,不敢退”,“居不主奥,坐不中席,行不中道,立不中门”[②],并不是外力强制的结果。所以,是出自内心的亲情使得家族之内的长幼亲疏自有和睦与秩序,同样,是子对父祖、弟对兄长、后辈对前辈的自然感情不同深浅使得追念和哀悼的仪式显出差别和等级,尽管后世它已经从血缘之间的亲情扩展到了阶层之间的礼貌,但是那种尊敬、崇拜、服从、爱护本来应该是来自内心的感情和理智的。

但是,另一方面,当它形成一种仪式化的规则并有了不容置疑的权威后,它就渐渐远离了个人的情与知,《礼记·礼器》就说,“君子曰:无节于内者,观物弗之察也,欲察物而不由礼,弗之得矣,故作事不以礼,弗之敬矣,出

---

① 《十三经注疏》,1663 页。

② 《礼记·曲礼上》,《十三经注疏》,1233 页。

言不以礼,弗之信矣”,人们已经把“礼”当做一种天然合理的规则来遵循,而不再追问它的依据何在。当人们对宇宙天地的体验、观察和想象已经使人坚信拥有了不容置疑的叫做“天道”的终极真理时,这些被称作“礼”的仪式及其认同的肯定的“差序格局”就又从“天道”那里找到了合理性的最终依据,《礼记・礼运》中引孔子说,“夫礼,先王以承天之道,以治人之情”①,其实,作为价值合理性本原的“天道”与“人情”是不同的,“天道”来自宇宙秩序的规范,而“人情”来自血缘亲情的自觉,但是,古代中国的仪式,却把这二者混融在一道,而且早期更有偏于“天道”而漠视“人情”的趋向,《礼记・礼器》所谓“君子曰:礼之近人情者,非其至者也”②,就是这个意思。

渐渐地,君臣父子的等级差序就不再是一种自然而然的、血缘远近的分别,而是一种受自天道的、不容置疑的差别,天地四方的“序差格局”投射于人间“亲疏上下”,使人们心目中有了天然合理的等级差异观念,而仪式则进一步确认、肯定和强化了这种差异的事实,例如祭祀仪式中的等级,天子祭天地、四方、五祀,诸侯则祭山川、五祀,大夫祭五祀,士则只能祭祖先;又例如祭祀仪式上的服饰,天子“佩白玉而玄组绶”,公侯“佩山玄玉而朱组绶”,而大夫只能是“佩水苍玉而纯组绶”;再例如祭祀仪式的内容,也大有不同,最明显的例子是在服丧上,五服之制,就是对君、父、夫及“将代己为宗庙主”的长子的地位的确认③。所谓“天子穆穆,诸侯皇皇,大夫济济,士跄跄,庶人僬僬”④,就连仪式时的举止、容貌、情绪和气氛,都似乎有了一种“天然”的差异。

宇宙的结构、亲族的感情、社会的等级,就在这仪式中被奇妙地叠合在一道,宇宙天地,中央四方,给人间提供了一个来自上苍的无可置疑的依据,血缘亲情、家庭关系,给人间提供了一个来自人心的不必思索的理路。过去很多人坚持“礼”作为伦理道德在中国传统中的意义,认为三纲五常来自人的情感也符合人的本性,因而“礼”的意义不可否定,而很多人又批评“礼”作为封建制度对人性与感情的制约,认为“礼”违背了情与性,因而应当废弃。其实都没有进一步探讨和分析它的“合理性”来源,作为秩序的象征,仪式的

---

① 《十三经注疏》,1414 页。

② 郑注:“近人情者亵,而远之者敬。”《十三经注疏》,1439 页。

③ 《礼记・曲礼下》、《礼记・玉藻》、《仪礼・丧服第十一》,分见《十三经注疏》1268 页,1479 页、1480 页,1100 页、1101 页。

④ 《礼记・曲礼下》,《十三经注疏》,1267 页。

合理性有两个来源,它出自人的性情的合理延伸,又以宇宙天地的秩序为它的合理性依据,从人的自然感情的表达发展出仪式,又在仪式的整合中羼糅了来自宇宙天地的秩序。仪式把这种“天道”与“人心”用一整套形式化的东西确认并表现出来,“於穆清庙,肃雝显相”,庄严的气氛增强了它的神圣感,在通神中,“祭之日入室。僾然必有见乎其位,周还出户,肃然必有闻乎其容声,出户而听,忾然必有闻乎其叹息之声”[①],在人们把自己的全部心智和情感都投入对神圣的体验时,“以其恍惚与神明交”,于是仪式确立了自身的权威性,也确立了这一秩序在人间的合理性,这便是早期中国仪式的意味。

三

象征:对人间秩序的传递、暗示与规范意味

仪式其实是一套象征。有的人类学家认为,象征的意义之重要,几乎可以与生命的出现相比,有了象征,各种各样的现象可以通过少量象征表达传递,而过去的、未来的、真实的、虚幻的、遥远的、附近的事物和现象,情感和意志,就会在同一时空中呈现,而且象征一旦真的被人们所习惯和接受,那么它就起了一种清理秩序,使世界从(自在中的)无序走向(思想中的)有序的作用,而仪式正是靠一套象征来进行和完成的。尽管象征本来是一种符号、一种暗示、一种隐喻,并不是事实本身,可是,在中国古代思想世界中,象征却是极为重要的,在人们的思想中,象征有时竟取代了事实,成为意义之所在,在古代中国的几千年中,象征形成了一整套复杂而有序的系统,由于人们对它的相信,它竟真的起了一种维系宇宙秩序和社会秩序,支撑知识体系和心理平衡的作用,因此,象征的崩溃常常就是秩序的崩溃。

稍读古书就会常见一句老话,叫“垂衣而治”,什么叫“垂衣而治”?这句话出自《易・系辞下》:“黄帝、尧、舜,垂衣裳而天下治,盖取诸乾坤”[②],这里有两重涵义,一是说黄帝、尧、舜依照《周易》乾坤两卦“乾尊坤卑之义”来区别贵贱,使社会等差有序;一是说黄帝、尧、舜无为而治,那时民风纯正,只要“垂衣裳”就可以使百姓从善如流。这当然都是传说,不必当真,但是,这个传说中隐含的一层意义却很重要,就是古人相信,在象征的符号与被象征的事实之间,有某种神秘的联系使它们彼此感应,象征就是通过这种感应,可

---

① 《诗经・周颂・清庙》,《礼记・祭义》,分见《十三经注疏》583 页、1592 页。

② 《十三经注疏》,87 页。

以起到整理秩序的作用。所谓“衣裳”即上衣下裳，象征的是男尊女卑，因为上下不同，就昭示着阳尊阴卑，而前面所说的天子、诸侯、大夫、士、庶民的服饰差异，也是一种等级差别的象征，象征在人们心目中被确认的心理过程，就是确认事实的天然合理性的过程。在《尚书·益稷》中有一段话很有趣，帝对人说，我观察古人，有日、月、星、辰、山、龙、华、虫等不同的象征，又有藻、火、粉、米、黼、黻、絺、绣各种不同的图案和布料，如果把这些象征以五彩画在衣服上，铸在鼎上，就是对人的一种暗示，暗示着秩序的存在，暗示着等级的存在。古代传说中，“铸鼎像物，百物而为之备，使民知神奸，故民入川泽山林，不逢不若”，鼎上铸有各种神鬼怪异的形象，鼎就象征着认识世界的知识权力，天子拥有“九鼎”就象征着拥有“九州”，谁能拥有九鼎，就等于拥有统治九州的天然合理性，所以后来楚王窥测周王朝的九鼎，这种行为被视为僭越，因为古人相信，如果作为象征的九鼎转移，周王朝的天命和权力也就会转移①。

仪式正是这样一套象征

仪式正是这样一套象征，不仅祭祀中的用牲（如太牢、少牢、鱼）、舞蹈（如八佾、六佾）、服饰（如天子冕旒衮服）、对象（如天地、祖先、山川）等等是人间秩序的象征，而且仪式上的陈列、行为、场所，也处处是象征。不妨看一些后世记载的事例，如祭祀时，要使祭祀的场所与祭祀的对象相符，即以同样的形制、方向、色彩的祭坛象征所要祭祀的对象，如以外圆内方的圜丘祭天，以玉琮礼天，又如春分时以太牢祭祀高禖，“带以弓韣，授以弓矢，于高禖之前”，是祈求生育的仪式，而带弓、矢，则是因为武器是男儿的象征，似乎有了这一象征，就能保佑生育男儿②；又如祭祀仪式上的物品也是象征，《礼记·礼器》说，仪式上“内（纳）金，示和也，束帛加璧，尊德也，龟为前列，先知也，金次之，见情也，丹漆丝纩竹箭，与众共财也”③，《礼记·郊特牲》更说，“鼎俎奇而笾豆偶”，是象征了阳数奇而阴数偶，祭礼上用陶瓠，是因为瓠“象天地之性”④；又如祭祀时让直系的子孙象征“尸主”，接受奉献，又让“祝”代替“尸”说上一些祝福子孙的嘏词，就是一种使祖先与后代互相沟通的象征

---

① 见《左传》宣公三年，《十三经注疏》，1868页。又，《殷芸小说》引孙氏《瑞应图》“昔黄帝作鼎，象太乙，禹治水，收天下美铜以为九鼎，象九州”。周代每有重大仪式必铸鼎鬴以为象征，故称为“重宝”，直至汉代仍是如此，汉武帝时发现古人的鼎，还以为这是瑞应，并因此更改年号。

② 《礼记·月令》，《十三经注疏》，1361页。参见《诗经·小雅·彤弓》。又，《虢季子白盘》铭文记载，王赏赐勇武的虢季子的物品就是弓、彤矢、钺。

③ 《十三经注疏》，1442页。

④ 《十三经注疏》，1446页、1452页。

性行为,他们想象祖先的神灵真的会依附于直系子孙的身上[①];甚至祭祀仪式上的种种姿态,也是富有象征意义的,捧持祭器的人,尽管祭器很轻,也要做出一副似乎端不动的样子,“凡执之器,执轻如不克”,就是用这种姿态象征祭器之“重”,进而象征礼仪的隆重[②]。

让我们看三份文献中的记载。第一份是《逸周书・世俘》,它记载的是周武王克殷之后的事情,周代殷而立,要证明自己的合理性,并告诉四方诸国,就要举行盛大而庄严的仪式。于是,第一天辛亥日,“荐俘、殷王鼎”,陈列俘虏是战胜的标志,取殷王朝的鼎是获王权的象征,“武王乃翼矢圭,矢宪,告天宗上帝”,敬陈礼器美玉、宪令玉版,向苍天和上帝祈求,然后“格于庙”,到宗庙中敬告天下。第二天壬子日,又“王服衮衣,矢琰,格庙”,再次盛装,供奉美玉,敬告祖先。第三天癸丑日,又“荐殷俘王士百人”,再度以陈列俘虏象征战胜对方,“籥人造,王矢琰,秉黄钺,执戈”,要奏乐告神,再度奉献美玉,王要亲自披挂,手执武器,举行大祭。第四天甲寅日,到当时的战场牧野,“王佩赤白旌,籥人奏《武》,王入,进《万》,献《明明》三终”,以象征着战胜和武力的乐舞举行厌胜意味的仪式……此后,在颇长的时间内,周王为了取得这种政治上的合理性,一直在举行仪式,直到他们回到周族的基地,仍在宗庙、南郊、社等等祭祀场合举行一连串的仪式,用这种象征性的活动来增强和确认自己的权力[③]。第二份是《尚书・顾命》,这是记载周康王即位的文献,那种掌管天下的事实权力,就是在象征性很强的仪式中获得并被认可的。文中记载他继承王位时,在宗庙中,要在西序、东序及牖间、西夹敷设不同的席子和不同的玉几漆几,在举行仪式的大厅两侧要陈设象征财富、权力、祖先、国家的一系列宝物,如赤刀、大训、天球、河图,要在东房西房陈列象征和平的鼓、舞衣,以及象征战争的弓、矢、戈,在阶前要陈设豪华的车马,在各处要布置衣装不同的卫士,然后太保、太史、太祝才对王举行授命仪式,把册命文书等等,在一系列仪式之后交给康王,这样他才似乎有了统御天下的权力[④]。第三份是《颂壶》铭文,壶藏山东省博物馆,它记载的某王三年五月举行的仪式,清晨,王至大室(“旦,王各大室”),就位(“即立”),宰官名叫引的领颂入门,站在中廷(“宰引右颂入门立中廷”),作册尹授给王册命文

---

① 《诗经・大雅・既醉》,《十三经注疏》,535 页。

② 《礼记・曲礼下》,《十三经注疏》,1256 页。

③ 《逸周书汇校集注》卷四,上海古籍出版社,1995。

④ 《十三经注疏》,239—241 页。

书,王召史官虢生宣读简册,王对颂宣布,命你官吏成周商贾世家,并监管新寤的商贾,以供宫中之用,然后宣布赐给他"玄衣"(玄色之衣)、"黹屯"(刺绣镶边的衣缘)、"赤芾"(赤色蔽膝)、"朱黄"(朱色佩玉)、"銮旂"(有銮铃的车旗)、"攸勒"(有铜饰的辔络),于是颂稽首拜礼,接受令册,出门,又返回,献上玉璋,答谢王的赏赐和任命,并铸造壶来纪念这次仪式①。有了这个庄严的仪式,有了这些权力意味的象征性物品,颂就有了事实的权力。

就在这重重叠叠充满了象征的仪式中,象征的意义就凸显出来,它在人们心理上暗示了秩序的存在,也渲染着秩序的神圣,尽管这秩序本来是一种历史的产物,并不具有天然合理性,但是在这些象征性的仪式的暗示下,它便拥有了事实的权威性,而人们接受了人自己创造出来的仪式和象征,反而把这套象征认作是宇宙间的合理性的证据,人被人自己的创造制约住了。《易·系辞上》两次说到,"圣人有以见天下之赜,而拟诸其形容,象其物宜,是故谓之象。圣人有以见天下之动,而观其会通,以行其典礼"②,这个"象",就是象征,而"圣人"就是人,仪式就是从远古逐渐形成的"典礼",它是人们观察宇宙与社会的结果,也是人们以象征的形式来模拟、掌握宇宙与社会的方式,但是,这种"象征"久而久之在人们心中却取代了事实世界,成了事实世界本身,它的地位越发地崇高,它的形式越发地隆重,它的作用也越发地巨大,而主持典礼的人,如巫、祝、史、宗等,他们掌握了这一套象征,拥有了沟通仪式两端(人/神、人/鬼、人/天)的权力,于是,"思想"就成了通过"象征世界"对"事实世界"的使用、说明与解释。

四

数字:世界及其秩序的神秘化

一些象征的反复使用与日益抽象,就逐渐形成一些固定的、神秘的、由数字表示的概念。这些数字是古人对现象反复归类的结果,他们把"相似与相近的归为类,序为数,这类与数,一经一纬,便成了初民认识世界的基本方法"③,《庄子·天下》中说,"其明而在数度者,旧法世传之史,尚多有之",可见这种传统是从史巫而来,这种由"数"而"类"的方法,在商周时代虽然还属草创,但已经颇有神秘性与权威性。这些看上去本来并没有什么特别道理

① 颂壶的铭文最早载于《贞松堂古遗文》。

② 《十三经注疏》,79页、83页。

③ 庞朴:《六峑与杂多》,载《学人》第六辑,江苏文艺出版社,1994。

的"数字化概念"，由于它得到古人心目中的宇宙天地秩序的支持而拥有天然的合理性，所以它们在当时人的心目中是很习惯的，并且有不容置疑的意味，后世把这些叫做"定数"，例如"予一人"、"五刑"、"十二州"等等①。

古代西方如古希腊也曾经出现过毕达哥拉斯之类的唯数派，但是"数"与"类"很快就分开了，可是中国的数字却一直与具体事物相关，从不是抽象的数字，如五行之为金木水火土、酸甜苦辣咸、东西南北中、青红白黑黄等等，就是一、二、三也常常有其背后的含义，如"道生一，一生二，二生三"之类②。"予一人"的"一"，当然是在凸显"王"在天下独一无二的权威性，如果《古文尚书》可信的话，那么至少在殷商之初就有"予一人"的说法，《汤誓》、《汤诰》出现过好几次"予一人"，如"嗟尔万方有众，明听予一人诰"③，这里"予"与"万方"、"一人"与"有众"相对，就显示了这种"中心"的意味，在甲骨卜辞中也有"余一人"的出现④，证明殷商确实存在以"王"为"一"的思想，直到周代开国，他们仍然沿袭这一观念，《泰誓》的中下篇多次出现"百姓有过，在予一人"、"奉予一人，恭行天罚"的话⑤，说明商周两代这种中央权威意识的稳定与绵延。这一观念并非仅仅局限于王权，而且延伸至一切可以区分出中心与边缘的领域，《尚书·洪范》中所谓"皇极"即"尚中"，因为在空间里只有"中"无对称，是唯一的，所以只有"一"，于是在人们心目中，"一"成了一种权威的象征与秩序的象征，渐渐地，天上的中心，即天穹上唯一不动的定点"北极"与天上的最高神"天帝"，也被后世奉上了"一"、"太一"或"泰壹"的名称，这当然是后话⑥。

对于"五"的崇信习惯不知从何时开始，也许殷商时代就已经有了把各种纷纭的现象归纳为五类的习惯。在殷商人看来，"五"是一个易于把握的基本单位，郭沫若曾经注意到殷商人"卜牢牛之数……一二三连卜后，一跃

---

① 讨论这些数字化概念的论文至今还不够多，如 M. Granet（葛兰言）在 *La Pensee Chinoise*（Paris，1934）中曾经论述过，参见李约瑟《中国科学技术史》第二卷，中译本，312 页，科学出版社、上海古籍出版社，1990。又，杨希枚：《中国古代神秘数字论稿》，原载《中央研究院民族研究所集刊》33 卷，台北，1972。后载入杨氏所著《先秦文化史论集》，中国社会科学出版社，1995。

② 不妨看一个后来人的传说，壹，古文亦写为壺，由"壶"与"吉"合成，传说是壶为意符，吉为声旁，壶者，古人以为"天"如混沌（葫芦），贰，则如"贝"之可分为两半，叁，则为"参"，意为在二事物中又加一事物，叫做"参"，意指天地生人。

③ 《十三经注疏》，162 页。

④ 《英国所藏甲骨集》1923 条，参见伊藤道治：《王权与祭祀》，中国国际汉学研讨会论文，1995，海口。又可参看胡厚宣：《重论"余一人"问题》，《古文字研究论文集》，四川大学学报丛刊第十辑，1982。

⑤ 《十三经注疏》，181 页、182 页。

⑥ 参见葛兆光：《众妙之门——北极、太一、太极与道》，《中国文化》第 3 辑，香港中华书局，1990。

而为五，由五复一跃而为十，十跃为十五，十五以上则为十之倍数”[①]，很可能从此便举“五”为定数，并绵延后世，如《尚书》中有“五典”、“五辰”、“五礼”、“五玉”、“五刑”、“五教”、“五章”、“五常”、“五行”、“五服”、“五事”、“五品”、“五纪”、“五福”、“五言”、“五声”、“五色”、“五彩”、“五过”等等[②]，它们虽然不一定出自殷商西周，但是这些观念出现在人们思想中的时间，似乎要比它们被写在文献中的时间要早，正是因为有这样的观念，到了春秋之后，“五”这个数字就成了一个普遍接受的神秘数字，天象星历被说成是“五位”（岁、月、日、星、辰）、祭祀仪式被区分为“五祀”（禘、郊、宗、祖、报）、五行之神被命名为“五正”（木正句芒、火正祝融、金正蓐收、水正玄冥、土正后土）[③]，就连兵器都可以概略为“五兵”（戈、殳、戟、酋矛、夷矛）[④]，调料也可以综合成“五味”（醯、酒、蜜、姜、盐）[⑤]。古人按照自己的体验想象与观察，把相当多的复杂现象都归结成“五”和“类”，并且常常把天地宇宙间各种各样的“五”和“类”互相搭配起来，用五个最基本的象征来指代它们，并且想象它们都有一定的对应性和相似性，比方说五方中的东方，东风总是春天里多一些，于是四季中的“春”就与五方中的“东”属一类，春天里草木生长丰盛，于是五行中的“木”就与“东”、“春”相连，草木春天初生时色泽较青，于是五色中的“青”又与“春”、“东”、“木”相配，二十八宿中恰恰有东方青龙，这样，“五”这个数字就似乎有了不言而喻的意义，而“五行”思想也就在这里渐次萌生[⑥]。

---

① 转引自《殷虚卜辞综述》，113页。

② 分别见于《舜典》、《大禹谟》、《皋陶谟》、《益稷》、《吕刑》、《武成》等篇，这些篇目曾被认为是伪作，关于《古文尚书》的真伪问题，这里不予讨论，我们只是把这些词语选出来，作为一种观念史上可能出现的现象的参考资料。

③ 参见《国语・周语下》“王欲合是五位三所而用之”，《国语・鲁语上》“凡禘、郊、祖、宗、报，此五者国之典祀也”，上海古籍出版社排印本，138页、166页，1988。《左传》隐公六年“翼九宗五正”，又见昭公二十九年。

④ 《周礼・夏官・司兵》郑司农注，《十三经注疏》，855页。又，参见《谷梁传》庄公二十五年“天子救日，置五麾，陈五兵五鼓”，《十三经注疏》，2387页。

⑤ 《周礼・天官・疾医》郑注，《十三经注疏》，667页。

⑥ 《史记・历书》称“黄帝考定星历，建立五行，起消息”，这话当然是传说，不可相信。但是近人似乎普遍倾向把“五行”思想定得很晚，如战国后期等，但较早持这一说法的人也大多留了一个活动的余地，如梁启超《阴阳五行说之来历》(1923)称“其始盖起于燕齐方士”，而建设传播者是邹衍、董仲舒、刘向，胡适在《中国思想史长编・齐学的正统》中同意梁氏的观点，说得很含糊，并说“五行之说大概是古代民间常识里的一部分”，顾颉刚在《五行终始说下的政治和历史》中则说：“我不敢确实断说五行说必是战国后期起的，我以为零散的五行思想是久已有的……(但)邹衍凭借了往旧的五行思想……”。从现在考古发现的资料看来，五行思想的来源可能要比我们在现存文献中看到的要早得多。

再看“十二”。古人观天，既以岁星运行为纪时标志，十二年为一个周期，又以月之圆缺为纪时标志，十二次圆缺为一个年头，故而“十二”这个数字就有一定的神秘性。殷商已经有完整的天干地支之法①，其中，天干以“十”整数为计，而地支便以“十二”为数②，《周礼·春官·冯相氏》所谓“掌十有二岁，十有二月，十有二辰”③，就是把时间与“十二”相连，仿佛时间天然就是应该分作十二等分的，而在古人心目中与历相关的律，也必须与十二相配才拥有合法性，《国语·周语下》就说“纪之以三，平之以六，成于十二，天之道也”④。同样，空间的种种关系也以“十二”为定数。《尚书》中《禹贡》本是“九州”，而其他篇中则有“十二州”，“肇十有二州，封十有二山”，“咨十有二牧”，“州十有二师”⑤，而《周礼·夏官·职方》和《尔雅·释地》都沿袭了十二州的说法，仿佛把大地分成十二州，祭祀十二座名山，分任命大地掌管者十二人，每州设十二单位军队，这“十二”里有得之于“天”的天然合理性⑥。而其他仿天地而设的种种形制器物，也需要符合十二之数，如上下裳“十有二幅，以应十有二月”，天子的“玉藻”、“龙旗”也要“十有二旒，日月之章”⑦。

在这些拥有天然合理性的“定数”中，大概有两类“数”是涵盖一切而又彼此整齐对立的，这就是奇、偶数，这些奇、偶数字在古人看来，正好象征了天与地、日与月、男与女、白与黑等等自然界的事物与现象，在一种极其笼统和概括的归纳性思路中，奇和偶就是这些宇宙间成双成对的现象和事物最抽象的、最现成的象征，于是，他们对宇宙天地间各种现象和事物的把握、了解、预测，就开始通过“象征”来进行，为了对应变化莫测的宇宙和社会，奇、偶的象征也被置于一种不可测定的偶然性形式中，这就是筮法。如果我们

---

① 最早的天干地支的记载，见《甲骨文合集》第37986片。

② 参见郭沫若：《释干支》，载《郭沫若全集·考古编》第一卷，332页、333页，人民出版社。

③ 十二辰可能就是十二时，有人以为日十二时之制起于汉代太初年间，如清代赵翼《陔余丛考》卷三十四，但《左传》昭公五年，杜预注有“夜半、鸡鸣、平旦、日出、食时、隅中、日中、日昳、晡时、日入、黄昏、人定”，可见春秋时代以前就有十二时之制。

④ 《国语》，132页。

⑤ 《十三经注疏》，128页、130页、143页。

⑥ 后世又引申出相当多的以“十二”为计的名目，如十二兽、十二神等等，郭沫若《释干支》以为十二宫、十二兽等都是从西域传来，但实际上并不然，近年的考古发现已经说明十二兽之说绝不晚于战国，而且是土生土长，参见李学勤：《干支纪年和十二生肖起源新证》，载《文物天地》1984年3期；而长沙子弹库楚帛书之十二神亦是中国的十二月的象征，见李零：《长沙子弹库楚帛书研究》，中华书局，1983；又，见李学勤：《简帛佚籍与学术史》，台北，时报出版公司，1995。

⑦ 参见《礼记》之《深衣》、《玉藻》、《明堂位》各篇，《十三经注疏》，1664页、1473页。

相信《易·系辞》的记载，那么，五十支筮草在若干次随意分配和规定计算中所得到六、七、八、九等数字，预先是不可知的，不可知的象征对应着不可知的世界，分属奇、偶的数字对应了由天地、日月、男女、黑白、冷暖等等对立的现象和事物，奇、偶组合可以通过筮法来预告，事实世界也可以通过象征来预测，后世所谓的《易》，就是这样由象征性的奇、偶数字的各种组合来表现事实世界的，奇、偶象征世界，不同的组合象征世界的纷纭变化，与数字组合相配的，存在于经验和记忆中的种种过去的故事，隐喻或昭示着未来的情形，这就是占卜。我们看《周易》中的暗示性故事和象征：

> 履虎尾，不咥人，亨。（《易》履卦卦辞）
> 击蒙，不利为寇，利御寇。（《易》蒙上九爻辞）
> 师或舆尸，凶。（《易》师六三爻辞）①

本来，这些象征只是来自一些经验和记忆，但是当这些经验和记忆中的现象与某些另外发生的事情被人们当做必然的应验，被纳入一种因果关系，它们就成了象征，象征的反复出现，便可以成为预兆。如何得到这些象征和预兆？就是靠筮草占卜时所得到的数字中有几个奇数，有几个偶数，它们又是如何组合的。在这些数字的偶然性排列组合中，本来我们并不得到思想史的线索，但是，在为什么人们会相信奇、偶的象征和暗示上，我们却看出了它与稍后被明确表达出来的阴阳思想的关联。我们可以看到：第一，奇、偶数字对应于天地、男女、日月、黑白、冷暖等等对立性的事物与现象，说明这些对立的二元的现象与事物在古人心目中是有某种神秘联系的；第二，万事万物在古人思想中是可以抽象成如此高度概括的数字式象征的；第三，当数字成为象征，这些数字不但有神圣的象征性，天然的合理性，而且还有可以替代现象世界事实本身的能力。正是在这种使用的知识和技术中，中国思想史上最重要的“阴阳”的思想在逐渐萌芽。

五

思想史将向何处延伸？

从宇宙天地领悟到的人间秩序，在仪式中被固定下来，宇宙的秩序与人类的情性在这些仪式上出现了叠合，仪式通过一套一套的象征确认并强调

---

① 《十三经注疏》，27页、20页、25页。

这种秩序的天然合理与不可置疑，它给人们提供了价值的依据，而象征的反复使用，则在人们的心目中形成了一种意识，即象征的秩序就是世界的秩序，象征秩序的崩溃就是世界秩序的崩溃。久而久之，从这套象征中还抽象出来一些由神秘的、有权威的数字所表述的概念，这些数字化的概念由于其不容置疑的依据和久在人心的习惯，成了人间世界最为整齐的秩序的象征。殷商西周王室的祝、巫、史、宗等等在"绝地天通"之后，垄断了这些仪式、象征的执行权力和解释权力，也把"思想"垄断在自己的大脑中。那么，在殷商西周之后，思想将向哪个方向变化？换句话说，在前述这一思想史背景中绵延出来的后世的思想史，将从这里延伸到哪里呢？

第 二 编

引言 所谓“轴心时代”

从公元前九世纪到公元前八世纪，也就是距离现在大约两千八百多年时起，基本安定的秩序被搅乱了。先是周厉王实行暴虐之政，而且任用巫祝实行专制，禁止平民批评（弥谤），于是使得国人（都市平民）造反，召公、周公联合起来取代周厉王，干起摄政的事情来，这是公元前841年，直到十四年后厉王去世，才把政权还给了周宣王[①]；接着，周宣王又被姜氏之戎打败，不得不大量搜刮民财壮丁（料民），弄得人心惶惶，这是公元前789年，周王室在一点一点地衰落；又过几年，镐京发生了大地震，泾水、渭水、洛水枯涸，岐山崩塌，象征了西周的进一步败象；最终，一个无能而又刚愎自用的周幽王终于被申侯率领的西部夷人、犬戎的军队杀死于骊山，公元前771年，西周王朝灭亡[②]。第二年，太子宜臼在晋、郑、卫、秦等诸侯的拥立下即位，并把京城迁到了雒邑，这就是东周王朝的开始。东周王朝建立后的一个显著特点，就是诸侯渐渐变得比天子强大，天子龟缩在今天的洛阳一带，靠着各国诸侯的扶持、救济和贡献，才能维持其表面的“天下共主”的象征意义，于是，天下那种和谐与整齐的秩序终于坍塌了[③]。

---

① 关于西周末年之事，参看《国语·周语》及韦昭注，15页，上海古籍出版社，1995。《史记》卷四《周本纪》，144页，中华书局，1959，1975。但《史记·周本纪》之《索隐》引《竹书纪年》、《吕氏春秋》均称“共伯和”行摄政事，与此不同。

② 关于这一段历史，可以参看《史记·周本纪》，140—149页。

③ 参见《左传》隐公三年、六年，桓公五年，庄公二十年。如郑国本系诸侯，却可以掠夺周王室土地上的麦与禾，周王室缺粮，只好由鲁隐公出面，告籴于宋、卫、齐、郑，郑伯朝见周王，周王本想摆一摆天子的威风，周桓公黑肩就叹息道：“周之东迁，晋郑依焉”，意思是如今在靠山面前摆威风，将来可就麻烦了，果然周郑发生冲突，郑军竟然射伤并俘虏了周王，把成周象征权力的宝器掠走。《十三经注疏》，1723页、1731页、1748页、1773页。

与这个变乱的社会一道被抛掷于动荡之中的是思想世界

与这个变乱的社会一道被抛掷于动荡之中的是思想的世界。造成这种思想世界变化的原因至少有三点，第一，秩序的变化使得过去天经地义、不言而喻的“知识”和“思想”不再拥有不言自明的权威性，重新建立思想与知识对于世界的有效解释，是一种必然的趋势。第二，王室的衰微使过去独占的文化、思想与知识流入诸侯的领地，而诸侯国的长期稳定和富庶则逐渐生养了一批新的文化人，这些文化人在王朝格局中地位的上下移动，使他们的思想和知识处在变化之中。第三，“知识—思想”体系在不同职业的文化人中，有不同的侧重面，王官失守之后，文化人的分化则使“知识—思想”也在分化之中，并形成了不同的思想流派。正如《庄子・天下》所说：

> 古之人其备乎？配神明，醇天地，育万物，和天下，泽于百姓，明于本数，系于末度，六通四辟，小大精粗，其运无乎不在。其明而在数度者，旧法世传之史尚多有之，其在诗书礼乐者，邹鲁之士缙绅先生多能明之。……其数散于天下而设于中国者，百家之学时或称道之。天下大乱，圣贤不明，道德不一，天下多得一察焉以自好，譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通……天下之人，各为其所欲焉以自为方。悲夫，百家往而不返，必不合矣。后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂。

“道术将为天下裂”，这并不是一个悲哀的结局，而是一个辉煌的开端

“道术将为天下裂”，这并不是一个悲哀的结局，而是一个辉煌的开端，“神话时代与其心灵的平静和自明的真理终结了”，过去那些无须思索的真理崩溃之后，人们不得不思索，过去那种神化时代的自信消失之后，人们不得不在理智的思索中重建自信，过去那些天地有序的观念倾斜之后，人们不得不在观察中重新修复宇宙的格局，在这一思想分裂的时代，人类才真的开始不完全依赖幻想的神明和自在的真理，而运用自己的理性，于是，在春秋末年到战国时代，也就是公元前六世纪到三世纪，中国的思想史进入了它自己的历程，这也许就是雅斯贝尔斯所说的“轴心时代”[①]：

> 发生在公元前八百至二百年间的这种精神的历程似乎构成了这样一个轴心，正是在那个年代，才形成今天我们与之共同生活的这个“人”。我们就把这个时期称作“轴心时代”吧，非凡的事件都集中发生在这个时期。中国出现了孔子与老子，中国哲学中的全部流派都产生

---

① 卡尔・雅斯贝尔斯：《智慧之路》，68—70页，柯锦华等中译本，中国国际广播出版社，1988。

> 于此，接着是墨子、庄子以及诸子百家。在印度，是优婆沙德（Upanishad）和佛陀（Buddha）的时代，正如在中国那样，各派哲学纷纷兴起，包括怀疑论和唯物论、诡辩术和虚无主义都发展起来。在伊朗，左罗阿斯脱（Zarathustra）提出了他关于宇宙过程的挑战性概念，认为宇宙过程就是善与恶之间斗争的过程。在巴勒斯坦，则出现了许多先知，如以利亚（Elijah）、以赛亚（Isaiah）、耶利米（Jeremiah）、后以赛亚（Deufero-Isaiah）。希腊产生了荷马，还有巴门尼德、赫拉克利特、柏拉图等哲学家、悲剧诗人，修昔底德以及阿基米德。所有的这些巨大的进步——上面提及的那些名字仅仅是这种进步的表现——都发生于这少数几个世纪，并且是独立而又几乎同时发生在中国、印度与西方。

我想，中国这一思想的“轴心时代”，可能就是从《庄子·天下》所说的“道术为天下裂”的时候开端的。

第一节　春秋战国时代的一般知识与思想

一般知识水准与思想状况

思想者的思想常常受制于那个时代的一般知识水准，我所谓"一般知识水准"是指构成一个时代的知识与文化的平均值，它由一些当时人们普遍接受与理解的观念支持，由人们对应外在变化的通常知识表现，经实践这些知识的技术显示，并通过普通的教育而代代相传，它并不是思想的精髓却是思想家们的出发点，思想史的真正背景就在这种普通的知识土壤之中。

一

春秋战国时期，据说在诸侯、大夫和平民生活中有所谓的"六艺"，而这"六艺"中的礼、乐、射、御、数、书等知识中，除了实用性的政治、经济、军事技术外，最重要的精神性知识大约仍然是殷周时代沿袭下来的，历算与星占为主的天象之学、龟策为主的预测之学、象征为主的仪礼之学，在贵族的庙堂中它们影响了诸侯贵族的观念，在平民的生活中它们主宰了百姓的行为，因而凡是可以介入社会发生影响的知识人，大体都对此有所了解。

历算之学与星占之术

（一）历算之学与星占之术。这是日者一类文化人对天象及其所象征的灾祥、吉凶的知识和技术，而所谓"天子有日官，诸侯有日御"就是指这批文化人。首先，他们要负责制历颁历，如要安排闰月，《左传》文公元年所说置闰月关系到"礼"，因为它是一种秩序的象征，即"履端于始，举正于中，归馀于终"，如要安排告朔，《左传》文公六年说这也是"礼"，因为这是"正时"，而正时是为了做事，这与厚生、生民相关①。其次，他们要负责四时之祭祀，《左传》桓公五年记载，"凡祀，启蛰而郊，龙见而雩，始杀而尝，闭

① 《十三经注疏》，1836 页、1845 页。

蛰而烝"[①]，就是说，夏正的寅月、巳月、酉月、亥月有四种大祭，如果不按时，就会受到他们的指责和批评；再次，他们不但懂得历法和岁时之祭，而且要观察天象、记录云气，《左传》僖公五年记冬至日视朔时就说，"凡分（春分、秋分）、至（夏至、冬至）、启（立春、立夏）、闭（立秋、立冬），必书云物，为备故也"[②]，为的就是验证祥瑞和灾异。最后，他们还要观察星辰，占验吉凶，《左传》僖公五年中，卜偃就为晋国灭虢占星，称"丙子旦，日在尾，月在策，鹑火中"，九十月间必能灭虢[③]，他们对天象的观测和对人事的分析常常是连在一起的，在他们的知识系统中，"天事恒象"即天道以象征的方式把人间的吉凶暗示给人们，彗星出现与"除旧布新"，火星出现与人间火灾，都有一一对应的关系[④]，这种观念由来已久而且根深蒂固，公元前 564 年，士弱在论宋国火灾时就曾说到，宋之预测火灾，根据鹑火、大火二星之行踪而且事先祭祀，这是殷商以来的知识，"商人阅其祸败之衅，必始于火，是以日知其有天道也"[⑤]，其实何止殷商的后裔宋国，像梓慎望氛而知宋有乱、蔡有丧，裨灶从星象预言陈国的命运，都说明这种知识的普遍性。

以龟策预言吉凶的知识

（二）以龟策预言吉凶的知识。在当时，大到战争的胜负，迁都的利弊，小到人之生死，娶妻之合适与否，都要由占卜来预测，从《左传》记载可以看到，公元前 645 年秦军攻打晋国，要请卜徒父以筮来占卜胜负之数；公元前 614 年邾文公要迁都到绎，也要问卜于史；公元前 609 年，鲁文公听说齐侯生病，就让卜楚丘占卜他什么时候死，而晋献公要把伯姬嫁给秦国，则让史苏来占卜这一决定的吉凶；公元前 581 年，晋侯生病，便让桑田巫来为自己占卜，看看是否可以痊愈[⑥]。这些以"卜"、"史"为名的就是以这类知识为职业的文化人，尽管诸侯可以不听他们的劝告而固执己见，但是，他们的意见大多数场合还是有效的，这种有效说明了这类知识的有效性，换句话说，就是这种知识还被人们所信赖，用《左传》僖公十五年韩简的话说，"龟，象也，筮，数也。物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数"[⑦]，他们相信，宇宙就是这样

---

① 《十三经注疏》，1748 页、1749 页。

② 《十三经注疏》，1794 页。

③ 《十三经注疏》，1796 页。

④ 《左传》昭公十七年，《十三经注疏》，2084 页。

⑤ 《左传》襄公九年，《十三经注疏》，1941 页。

⑥ 《左传》僖公十五年、文公十三年、十八年、成公十年等，《十三经注疏》，1805 页、1807 页、1852 页、1861 页、1906 页。

⑦ 《十三经注疏》，1807 页。

产生的，而龟、筮就是对宇宙的结构和演生的模拟，自然是应该信任的，春秋末年，宋国伐郑，赵鞅就向巫卜询问是否可以出兵救郑，占卜的结果是“遇水适火”，他就问史赵、史墨、史龟，这三个人以五行关系、赵鞅的名字、姜姓的历史等等知识，借助“火”、“水”的象征意味告诫赵鞅不可伐宋，只可攻齐，而阳虎又以《周易》占筮，指出卦爻辞有“帝乙归妹，以祉元吉”，而帝乙是商王，宋是商之后裔，帝乙有祉吉之兆，那么不可以伐宋，于是赵鞅就打消了伐宋救郑的念头①。其实直到很晚也仍然如此，像二十多年前出土的睡虎地秦简《日书》中也记载了很多例子，直到秦汉时代，人的禁忌还是很多，常常要求助于占卜者以“定嫌疑，决是非”，因为他们自己一时还无法用理性来判断前途和命运。

仪式的主持与意义的解释

（三）仪式的主持与意义的解释。周王室既然已经失去了思想与文化的权威地位，诸侯就开始各行其是，仪式也常常发生混乱，于是一些诸侯国的文化官员就运用自己的知识对仪式进行解释和批评，一半是为了维护传统，一半是为了新建秩序，以姬姓嫡传的鲁国为例，如臧僖伯为鲁隐公讲解“春蒐、夏苗、秋猕、冬狩”的仪式，众仲为鲁隐公讲解仪式乐舞中“天子用八、诸侯用六、大夫用四、士用二”的制度，臧哀伯对鲁桓公讲解大庙陈设及仪礼的意味，御孙批评鲁庄公娶哀姜而用币是违背仪礼等等②，似乎都在维护传统的仪式规范，但是很显然，春秋时代以来，人们已经不再墨守陈规，而是对古代的仪式有所损益，如鲁国是周公后裔，可以举行天子等级的郊天之礼，但是经过占卜，发现结果不好，于是竟然擅自免去了牛牲祭献，而不举行郊礼③；公元前 612 年六月发生了日蚀，鲁国本不应该伐鼓用牲于大社，而是应该由天子来举行祭祀禳灾，诸侯只能“用币于社，伐鼓于朝”，结果鲁国却用了天子才能用的大社祭④，可见随着天下秩序的变化，关于礼仪制度的知识也开始变化，正是在这种变化中，仪式的象征意味和等级制度需要文化人来重新加以修订和界说了。

二

作为当时思想史的一般知识背景，正是这里所说的历算与星占、龟策之

① 《左传》哀公元年，《十三经注疏》，2165 页。
② 《左传》隐公五年、桓公二年、庄公二十四年，《十三经注疏》，1726 页、1727 页、1741 页、1779 页。
③ 《左传》僖公三十一年，《十三经注疏》，1831 页。
④ 《左传》文公十五年，《十三经注疏》，1855 页。

预测、仪式之操持，这是在社会上广泛使用并拥有普遍有效性的，由少数文化人掌握的知识和技术，在这些看起来纷纭复杂而且思路并不很清晰的知识谱系中，其实是有一个非常完整而且精巧的观念系统的，古人自己未必明确地意识到它的存在，但正是这种“百姓日用而不知”的观念系统，才极其强大而且深深地潜存于人们的心目中，充当了思想的背景，并支撑着一切思想的合理性。

对称、和谐及交互关联的世界：宇宙、社会与人类的一体化

前面我们已经说到过，很早以来，中国人就已经开始有了这样的看法，宇宙是互相关联的一个整体，“天”、“地”与“人”之间有一种深刻而神秘的互动关系，不仅天文学意义上的“天”与地理学意义上的“地”及生理学意义上的“人”乃至政治学意义上的“国”可以互相影响，而且“天”、“地”、“人”在精神上也互相贯通，在现象上互相彰显，在事实上彼此感应。这种观念在春秋战国依然延续着，举一个例子，《左传》昭公四年记载一次冰雹，季武子就问申丰说，冰雹的灾难是否可以抵御？申丰就告诉他，古代冬至时开始藏冰，春天则把冰搬出来，冬天藏冰要藏在“深山穷谷”，这样就可以把阴寒之气锁闭起来，春天出冰，则要对它举行祭礼，这样才能将阴寒之气释放出来，藏冰时要用黑牡、秬黍来祭享司寒，出冰时要用桃弧棘矢奉献神灵，可是，如今藏川池之冰，又“弃而不用”，当然会引发冰雹之灾。从这段话中可以看出，在当时人的心目中，天文知识、祭祀行为、预测技术乃至人们的生活方法似乎是被系连在一起的，它们之间互相感应彼此相配，而这种神秘的关系构成当时人的一种知识背景，几乎没有人可以逃脱它的笼罩，因为它在人们心目中仿佛是无须证明的预设和前提。

阴阳与五行

我在这里要讨论一下“阴阳”与“五行”的思想。

“阴”与“阳”的概念我以为很早就应该有了，从“阜”的字形上看，可能最初它们与地理有关，西周金文中“阴”作[illegible]、[illegible]、[illegible]，《永盂》中有“锡失师永厥田阴易(阳)洛疆”，《敔簋》中有“欲敏阴阳洛”，均指的是水的南北两面，所以《㠱伯盨》有“其阴其阳，以征其行”①，《诗经·大雅·公刘》有“相其阴阳，观其流泉”②，但至少在殷商西周时代，它就已经与天象发生联系了，卜辞中阳作[illegible]、[illegible]，金文中作[illegible]，所以《诗经·小雅·湛露》中说“匪阳不晞”，毛传说

---

① 永盂铭文的释文见《文物》1972年第1期，62页；敔簋铭文的释文见《两周金文辞大系·图录考释》录62；㠱伯盨铭文的释文见《商周金文录遗》177，参见刘翔：《中国传统价值观诠释学》，上海三联书店，1995。

② 《十三经注疏》，543页。

"阳，日也"①，大概很早这种具体的"阴阳"就逐渐衍生成相当庞杂的两类相反相成的类名，并与前面我们说过的奇偶数字发生了关系，《周易》中的阴阳两种符号虽然从数字而来，但抽象成阴、阳两个基本概念，说明人们已经有了二元对立的思想，如果《尚书·周官》还有西周的历史的影子的话，那么，"论道经邦，燮理阴阳"这句话似乎透露了，早在西周，"阴阳"就不只表示山水南北方位，而且包括了"见云不见日"和"云开而见日"的天象，包括了单与双的数字，甚至包括了世上所有对立存在的一切事物的总概念，尽管这时也许还没有自觉的归纳和理智的阐述，而只是一种普遍的无意的观念存在。

春秋时代这一观念更加普遍，讨论一种观念的思想史意义，有时也要看它在时间和空间上的有效性。在春秋时代，阴阳观念似乎已经是不言而喻的真理，《国语·周语上》记载三川地震，伯阳父就说这是天地之气失其序，而这天地之气并不是具体的风雨晦明阴晴，而是人们想象中两种具有宇宙根本性质的因子，所以他说这是"阳伏而不能出，阴迫而不能蒸，于是有地震，今三川实震，是阳失其所而镇阴也，阳失而在阴，川源必塞，源塞，国必亡"，把地震归结于川源之塞，把川源之塞系于阴阳失衡，把阴阳失衡与国家兴亡系连，阴阳已经不是具体的名词，所以他说阴阳是天地之气，不能失去秩序②。当然，这时的阴阳思想并没有特别明确的理论界说，常常在具体的名词和一般的概念之间徘徊，如公元前 644 年，有鹢退飞，天陨石，周内史叔兴就说，这是"阴阳之事，非吉凶所生"，正义引刘炫说，"知事由阴阳，若阴阳顺序，则物皆得性"，就是说这里的阴阳虽然不关吉凶，但却是物之性，包括天地之性，它的变异就昭示了天地万物的变异。公元前 541 年，在探讨晋侯之病时也有过一次关于阴阳的讨论，医和就说，阴阳是六气"阴阳风雨晦明"中的两气，似乎还不是大的类名，只是自然天象之事，但是，它又同人的生理相关，"阴淫寒疾，阳淫热疾"，似乎又是贯通的抽象概念③。可见，"阴阳"概念绝不会停留在寒热晴雨等具体事物和现象之中的，中国古代的思想方式很容易使它贯穿其他感觉上相近的现象和事物，古代中国人认为，"物生有两"，两两相配，"体有左右，各有妃耦"，宇宙的一切都会有"清浊、大小、短

---

① 《十三经注疏》，421 页。

② 《国语》，26 页、27 页，上海古籍出版社，1988。

③ 《左传》僖公十六年、昭公元年，《十三经注疏》，1808 页、2025 页。

长、疾徐、哀乐、刚柔、迟速、高下、出入、周疏，以相济也”[①]，因此，终究会形成《国语·越语》中的“因阴阳之恒，顺天地之常”的思想[②]，使阴、阳成为宇宙间的两大基本因子[③]。

阴阳成为宇宙间的两大基本因子

再来看“五行”。在上一编里我曾经谈到古代中国关于数字的思想，指出这种对于某些数字的习惯性使用是很早就开始的，但是，一般学术界都把“五行”思想的来源定得较晚，并且常常算在邹衍身上，如梁启超的《阴阳五行说之来历》、顾颉刚的《五德终始下的政治与历史》[④]，不过，从文献资料上看，尽管“五行”的概念和内容的定型化是比较晚的事情，但“五行”思想却一直弥漫在春秋战国时代，随着人们对一些特定数字的信仰而成为人们的普遍观念。据说五行最初也是与地理有关的，来自殷商人的空间观念[⑤]，但早已越出了五方的范围，成了一个通用于相当多领域的类名。以春秋时代为例，如《左传》昭公九年记载裨灶对子产论“火”（心宿二）与楚、“水”与陈之间的关系，昭公十七年梓慎论火与宋、陈、郑、卫关系及卫为颛顼之虚，“其星为大水”，可见当时人们已经有了天之五星、地之五方、五方之神的相配观念；而从“陈，水属也，火，水妃也”以及“水，火之牡也”的话语来看，当时人们可能也已经有了五行之间相生相克的说法。《左传》昭公十二年在解释《周易》“黄裳元吉”时曾透露了一个消息，“黄，中之色也”，可见人们也已经有了五行与四方、五色相应的思想；昭公二十九年蔡墨论五行之官为木正、火正、金正、水正、土正，又可见人们已经有了五行与五神相配的传说；再看昭公二十年晏子关于济五味、和五声，“声亦如味”的论述，以及昭公二十五年子大叔引子产语论述“礼”时所说的：“则天之明，因地之性，生其六气，用其五行。

“五行”思想在鲁昭公时代已经很系统、很普遍了

① 《左传》昭公三十二年、二十年，《十三经注疏》，2128页、2094页。

② 《国语》，646页。上海古籍出版社排印本，1988。

③ 佛克（Alfred Forke）在他的名著《中国人的世界观念：其天文学、宇宙论以及自然哲学的思辨》中，将中国的阴阳学说与波斯的二元论进行对比，指出中国的阴阳是假设的两个初始元素，火性的阳和湿性的阴，到《易传》中才成为奇偶，但这只是指占卜中的爻。这个看法在观念发生的时间上、观念形成的顺序上显然有误。英文本 *The World Conception of the Chinese: Their Astronomical, Cosmological and Physico-philosophical Speculations*, p. 223，原作为 Probsthain's Orieintal Series 第十四卷出版，London, 1925。日文本题作《支那自然科学思想史》，小和田译，生活社，东京，1939。

④ 梁氏认为，“春秋战国以前，所谓阴阳，所谓五行，其语甚罕见，其义极平淡……其始盖起于燕齐方士，而建设之、传播之，宜负其罪者三人焉，曰邹衍，曰董仲舒，曰刘向。”顾颉刚则强调了“五行说起于战国的后期”，“邹衍是始创五行说的人”。

⑤ 参见本书第一卷第一编第二节的讨论。又，可以参见庞朴：《五行漫说》，《文史》三十九辑，30页，中华书局，1994。

气为五味，发为五色，章为五声……”[1]我们可以知道，在比文献明确记载更早的时代里，已经有“五行”思想，这实在是很自然的事情，至少，在鲁昭公时代，这种思想已经很系统、很普遍了。

三

宇宙、社会与人类的一体意识与阴阳五行思想，使人们有了这样一种普遍的认识，即在天、地、人之间，凡相对称的部分都有一种神秘的联系，人们在经验的基础上把这种对称和对应的联系分别概括为阴阳与五行，由阴阳与五行以及一些次要的关系，宇宙成为一个和谐而统一的整体，各种相关的部分互相感应，感应有种种显示的征兆，有不同的招取和禳除之法，像伦理道德的善恶、巫祝史宗的祈禳都可以在这里成为关键性的力量，“天有三辰，地有五行，体有左右，各有妃耦”[2]，也许在当时人心目中，宇宙与人类之间的感应和联系要比现在知道的更广泛，在他们的视野中，世界是一个充满了神秘联系的整体，而人就在这个世界中。

我们现代人没有权力指责这一时代的知识结构，思想史也没有理由忽视这一时代的思想水准，那个时代的人承继着殷商西周以来的文化传统，在那一套象征秩序的仪式和业已成型的思想还没有从根本上崩溃的情况下，他们就是这样思想的。思想史上可能有突然的飞跃，但是那常常是来自精英和天才的思想，一般的知识和思想却不会有突然的变异，它只是在缓缓地绵延，特别是中国古代思想，有人已经看到，中国文明突破的历史是渐进而平和的，即使是轴心时代，“礼崩乐坏”虽然说的是春秋战国的思想和制度的巨变，但它并不是轰然一声的坍塌而是一点一点地瓦解，传统的残存是如此强烈的粘固剂，而历史的象征是如此坚固的石块砖头，要在一时就掀翻它是不那么容易的。

思想变化的三种征兆

不过，天道已变，思想也会发生变化，尽管这种变化很缓慢、也很平和，但毕竟它在变化，在下一节中我们会看到思想变化的三种征兆和趋向。

---

① 分别见于《十三经注疏》2057页、2084页、2063页、2123页、2093页、2107页。

② 《左传》昭公三十年，《十三经注疏》，2128页。

第二节 “士”的崛起与思想变异

天子失官，学在四夷

在上一章里我们曾经提到，早期中国思想世界中的文化承担者主要是执掌了通天权力的祝、卜、史、宗等等半巫半史的贵族知识者，但是，随着周王朝的实力与威望的衰退与周边诸侯国的兴盛，这种过去被垄断的思想权力逐渐分散。在各诸侯国里出现了一大批类似于过去王官的文化人，《史记·历书》中说，“幽、厉之后，周室微，陪臣执政，史不记时，君不告朔，故畴人子弟分散，或在诸侯，或在夷狄”①，所谓“幽、厉之后”，大约就是春秋时代，《太史公自序》里司马迁自述其家世时也说到，世世代代在周室掌管史记的司马氏，在惠、襄之间也分散到了各诸侯国，“或在卫，或在赵，或在秦”，而所谓“惠、襄之间”即公元前676年至公元前619年，也正值春秋时代②。《左传》昭公十七年记载郯子向鲁昭公论古代官以鸟名，孔子就曾感叹道“天子失官，学在四夷”③，并亲自上门向郯子请教，可见当时文化的变迁；而《论语·微子》也记载，鲁哀公时，社会混乱，礼崩乐坏，于是“大师挚适齐，亚饭干适楚，三饭缭适蔡，四饭缺适秦，鼓方叔入于河，播鼗武入于汉，少师阳、击磬襄入于海”④，更说明这种文化和知识世家的分崩离析从很早就开始，而且一直在延续。从《左传》记事的前五公即公元前722年至公元前627年这一个世纪的记载来看，在各诸侯身边执掌仪式、解述卜筮、预言吉凶、阐述思想的文化人就有祭仲、臧僖伯、众仲、季梁、臧哀伯、申繻、史嚚、御孙、曹刿、狐突、卜偃、宫之奇、卜徒父、史苏、臧文仲等

---

① 《史记》，1258页、1259页，中华书局标点本，1959。

② 《史记》，3286页。

③ 《十三经注疏》，2084页。

④ 《十三经注疏》，2530页。参见《尹宙碑》：“其先出自有殷，迄于周世，作师尹赫赫之盛……秦兼天下，支判流迁，或居三川，或徙楚地”，《汉碑集释》，436页、437页。

等，过去“王官”也就是天子独占的文化和知识的话语，逐渐被这些文化人带到了各个诸侯国[1]。

士的崛起：原属王官的知识阶层下移与原为下层士人的上升

但是，这还并不是造成“天子失官，学在四夷”的主要原因，从文化的阐释和应用者这一背景来看，更重要的可能是“士”的崛起及其对文化与知识的掌握。从春秋到战国，古代中国社会中最引人注目的变化，就是“士”也就是介于下层贵族与庶民之间的、从事知识生产的一部分人的活跃[2]。大体上，“士”的崛起有两种类型，在前期即春秋时期多是本属王官的知识人流入诸侯之采邑，或一些本是贵族的文化人家族衰颓降为“士”，主要是身份下降，例如《左传》襄公十年伯舆的大夫瑕禽在与王叔的家臣辩论时说，东周初建，“七姓从王，牲用备具，王赖之”，这本来也是贵族，但是后来由于王叔当权，“政以贿成，而刑放于宠，官之师旅，不胜其富”，他们就成了“筚门闺窦”的士人[3]；又如昭公三年记载，公室如今已经是“季世”，“戎马不驾，卿无军行，公乘无人，卒列无长……栾、郤、胥、原、狐、续、庆、伯，降为皂隶”，据杜注，八姓是“晋旧臣之族也”，而“皂隶”则是贱官[4]，恰如昭公三十二年记载史墨的话说，“三后之姓，于今为庶”，这种在虞、夏、商三代时本是帝王之姓的后人沦落为庶民的事实，使人们终于认识到“社稷无常奉，君臣无常位”的历史变迁[5]，而这种阶层下降造成了春秋时代思想与知识权力的下移。但在后期即春秋末到战国时期，主要则是下层平民中大量受过教育的“士”或进入诸侯大夫的机构，或独立于社会，形成一个不拥有政治权力却拥有文化权力的知识人阶层，从孔子起到秦代干政的韩非、李斯是一类，自庄子起到秦末的鹖冠子又是一类，如果说春秋早期和中期，这批文化知识的拥有者大多还只能做卿大夫的家臣，像孔子的弟子，那么，战国时期则相当多的“士”就十分风光，尽管他们可能也是孔子一系的弟子[6]，如果说前期的文化知识阐述者还必须依附于政治权力，那么后期知识垄断者常常可以与权力分庭抗礼，

---

① 这种情况越到后来越明显，《史记・龟策列传》记载，巫卜世代相传，但弟子众多，势必分散，特别是汉代初年，“因袭掌故，未遑讲试，虽父子畴官，世世相传”，但是“其精微深妙，多所遗失”，这当然是文化传播中的一种现象，但文化常常就是在这种遗失和变异中延续的。

② 关于“士”的崛起的研究已经很多了，大体可以当做定论来接受，参见余英时：《士与中国文化》，上海人民出版社，1987。

③ 《十三经注疏》，1949 页。

④ 《十三经注疏》，2031 页。

⑤ 《十三经注疏》，2128 页。

⑥ 杨宽《战国史》194 页曾经举出子夏（孔子弟子）、李悝（子夏弟子）、吴起（曾子弟子）、子思（孔子之孙）等例，上海人民出版社，1957。

于是“思想”便出现了独立的发展空间。这表明了知识人的地位升降，也显示了时代的差异，当然，这与教育的普及有关，除了像孔子、墨子那样的私人讲习处外，当时官方的学校也与过去单纯传授知识与技术不同，《左传》襄公三十年记载子产与乡校的一段故事说明，至少从春秋后期开始，在很普遍的程度上有了“乡校”这样的教育机构，里面有了相当数量的既了解政治又可以发表批评言论的人，那么，这些人是什么人？按照《国语·鲁语下》的描述：

知识人的地位升降，显示了时代的差异

> 士朝受业，昼而讲贯，夕而习复，夜而计过无憾，而后即安[①]。

据传，当时人习六艺即书、射、御、算、礼、乐，看来他们在此之外还有舆论监督、思想横议的职责，这些人正是“士”。

思想话语的承负者与政治权力的拥有者在这时出现了分离，思想话语和实用知识在这时也出现了分离，思想俯瞰政治，觉得它常常不符合人文价值或道德准则，于是要给予批评，政治有时要借助思想，于是偶尔也听从这种教训，直到它完全不切实用才把它抛开，思想脱离实用，似乎不再需要依赖知识证明它的合理性，于是可以超越于制度、技术性的支持或羁绊，自己酝酿多彩的内容，于是，就是这一时间的思想活跃，使得思想迅速滋生出各种各样的流派与分枝，就是它与权力的短暂分离，给了它自由的生长空间。而之所以如此，一个原因就是整个天下都在动荡之中，动荡的社会失去了秩序，过去垄断话语权力的周天子已经失去了对文化和知识的独占，而逐渐强大的诸侯对于这批文化人的思考和追问半信半疑，虽然说，在普遍追求实利和实力的时代，价值的理性依据和意义的历史背景对于他们来说可有可无，但是，有时候人们包括政治权力拥有者又需要这种价值和意义对自己的行为给予证明或支撑。这时，“思想”与“权威”的疏离无疑正好造就了思想者，当他们无需围绕着政治、军事进行实用性的阐释的时候，他们就可以独立地思考更深入的问题，也可以改变过去的阐述方式，对业已变化了的世界重新进行思考和批评。因此，随着王官失守、学术下移而来的，一方面是思想与文化的承担者的数量增多，一方面是思想与文化的承担者的权威丧失，知识阶层在这一时代与无可争辩的权力发生了分离，学术思想在这一时代与不证自明的真理发生了分离，于是“士”阶层的崛起和独立、“士”思想的崛起和

思想与权力的分离以及思想与技术的分离

① 《国语》，205页，上海古籍出版社排印本，1988。

独立，才演成了春秋到战国时代最为辉煌的百家争鸣①。

二

权威知识的失效与思想者的怀疑和思考

思想就在这种思想者的变化中发生着悄悄的变化。一个动荡的时代，常常使人们对既定的价值发生疑惑，时时变动的秩序，则往往使人们对固有的结构产生疑问，"天经地义"本来说的是无需怀疑的道理，但是"天崩地裂"则使这些不言而喻的道理失去了基础。比起过去稳定而安详的时代来，这个时候的人的自由要大得多，痛苦也要大得多。当那些无须论证就可以使人人平静地接受的真理不再拥有权威性的时候，权力对思想失去了强制性的权威，对任何现象和事物的解释就要解释者从头说起，而且要有一套自成系统、自圆其说的道理，于是，权利与思想的分离使思想者不得不重新反思与不断追问，过去体现了秩序与意义的关于宇宙和社会的知识以及体现这些知识的仪式、象征，它的终极的依据和基础究竟是什么？它是"天经地义"吗？

比如，过去看上去天然合理的天象历算星占望气之术，已经不那么具有绝对的权威性了。《左传》文公元年（公元前626年）和六年（公元前621年）的置闰和告朔，就不那么正常了，"闰三月，非礼也"，"不告闰（月之）朔，弃时政也"，诸侯的意志凌驾于历算知识之上了②；晋景公可以因为桑田巫不吉祥的预言而杀掉巫；晋献公想娶骊姬，卜不吉，筮吉，卜人劝告"筮短龟长，不如从长"，但他根本不听；崔武子为娶棠姜，卜筮均不吉利，而"史臣"却为讨好而称吉利；卫侯做恶梦，让胥弥赦占卜，卜人不敢直说，只好敷衍，最终逃出卫国，灵龟神策的意志也匍匐于强权之下了③；鲁隐公为考仲子这个贵妇举行祭礼时用了诸侯才可以用的六羽六佾；鲁庄公为娶哀姜而违背"女贽不过榛、栗、枣、脩"而用币为贽；郑夫人文芈让楚子在郑之大庙举行天子上公才

① 关于百家争鸣时代的出现，很多人还指出了一个技术上的原因，即书写文字的简易化，如梁启超《中国学术思想变迁之大势》指出周末学术大发展的原因之一是"由于文字之趋简"，傅斯年《战国子家叙论》提出的第一条背景就是"春秋战国间书写的工具大有进步，在春秋时，只政府有力作文书者，到战国初年，民间学者也可著书了……这一层是战国子家记言著书之必要的物质凭藉"，蒋伯潜《诸子通考·诸子兴替的原因》中也指出，"简牍刀漆进化为纸帛笔墨，由官学变为私人之师儒，由官学变为私人之著述"，就是诸子时代的背景。

② 《十三经注疏》，1836页、1845页。

③ 《左传》成公十年、僖公四年、襄公二十五年、哀公十七年，《十三经注疏》，1906页、1793页、1983页、2179页。

能举行的九献酒之礼，在庙廷陈列数以百计的祭品及笾豆六品，礼仪制度也开始在强大的诸侯面前崩坏了①。

面对这一系列后世称为“礼崩乐坏”的局面，思想者的思想也在发生剧烈的动荡，除了顺应时势的实用性变化外，更有一种理智的思考开始萌生，在春秋末年这种思考的迹象尤为明显。公元前516年，齐国有彗星，齐侯要举行祭祀来祓除不祥，晏子则说，“无益也，祗取诬焉，天道不謟，不贰其命，若之何禳之?”他说，如果天上有彗星是为了扫除人间的污秽，那么，你有不好的行为，就是祭祀祈禳也没有用，如果你没有值得心虚的事情，那么也不必去祭祀祈禳，所以他的结论是“祝史之为，无能补也”②，几乎是同时，晋国的赵武也称赞范会，认为，一个人自己德行无亏，那么祝史祭祀鬼神时也不会有惭愧之事，而家中若没有惭愧之事，祝史不向鬼神祈禳也没有关系③。可以一提的是子产，从各种文献资料来看，他是一个十分复杂而且有趣的文化人，既精通神话与历史，又懂得鬼神祈禳之术，既开明通达，又神秘谲诡④，半是贤臣，半是巫祝，在公元前524至公元前523年间，他一次为心宿二即大火“大为社，祓禳于四方，振除火灾”，但另一次却反对禜洧渊之龙，认为龙斗与火灾无关，不必祭祀祈禳⑤。

思想变化的三种取向

很显然，理性的思索开始在过去不证自明的“思想和知识”体系上划出了一道道裂痕，怀疑出现了，怀疑引起思索，思索就给人们带来问题，价值的源头是什么？理性的依据是什么？凭什么人们要相信这些思想与知识？怎样让人们相信你的思想与知识？当时的思索，大约集中在以下三个方面，而正是这三个方面的思索，引出了思想变化的三种趋向。

三

礼仪中制度与意义的剥离

第一，作为象征的礼仪制度本身和它所象征的意义被分开了，单纯的仪

---

① 《左传》隐公五年、庄公二十四年、僖公二十二年，《十三经注疏》，1728页、1779页、1814页。俞伟超《周代用鼎制度研究》中也曾经从考古发掘中证实，“周初已经形成完整形态的鼎制，经过三次破坏，到了战国末，已经走到了崩溃的边缘。”载《北京大学学报》1978年1、2期，1979年1期，后又收入《先秦两汉考古学论集》，文物出版社，1985。

② 《左传》昭公二十六年，《十三经注疏》，2115页。

③ 《左传》昭公二十年，《十三经注疏》，2092页。

④ 这可以从子产论晋侯之疾、论魂魄等事情中看出，《左传》昭公元年、七年，《十三经注疏》，2023页、2050页。

⑤ 《左传》昭公十八年、十九年，《十三经注疏》，2086页、2088页。

式不再拥有意义的权威，这意味着人们开始审视礼仪本身合理性的依据，也就是说，人们在心中追问：首先，这种以牺牲、服饰、乐舞等等构成的礼仪制度凭什么拥有不可违逆的象征意义？其次，如果礼仪制度的实行者本身违背了理性，那么这类仪式还能赢得天意吗？最后，天地之道是否应该与理智和道德同在而不一定依存于仪式？《左传》襄公三十年（公元前 543 年）记载，北宫文子对卫侯说，“有威而可畏，谓之威，有仪而可象，谓之仪”，并且指出，威仪是秩序的保证，进退施舍周旋容止语言动作都很重要，因为外在的仪节是一种象征，人们“则而象之”，社会就可以有秩序，有了秩序，国家就安定①，但是，仅仅过了几年也就是公元前 537 年，女叔齐就批评那个十分遵守礼仪制度的鲁昭公是“焉知礼”，他说，那些外在的仪节：

是仪也，不可谓礼。

那么什么是“礼”？他认为真正的“礼”是“行其政令，无失其民”，也就是政治家的理性，如果作为诸侯的鲁公失去了政治家的理性，“而屑屑焉习仪以亟，言善于礼，不亦远乎！”②无独有偶，在公元前 517 年，子大叔回答赵简子问“揖让周旋之礼”时也引了子产的话批评这“是仪也，非礼也”，而把“礼”称为“天之经也，地之义也，民之行也”③，在这些复杂纷纭、看似抽象的阐释中，我们可以看到这个时代文化人已经意识到象征秩序的是“仪”，但使得秩序得以实现的却是“礼”，“礼”不只是一些外在的仪式和制度，象征之所以能够象征，是因为它符合“天经地义”的宇宙之道，又符合“民实则之”的理性和人性，天道与人心是赋予仪礼合理性的依据，也是仪礼的价值的来源。

理性依据与价值来源的重新确立

第二，这一秩序的理性依据和价值来源本来是由“天”所赋予的，而且它源自“人”的感情与天性。但是，当它已经形成人间的秩序、社会的规范及个人的行为准则之后，它拥有了“权力”，反过来它就成为一种“天命”和“人理”，似乎是自然的也是理智的，于是，这个时候，“天”与“人”就成了绝对的依据，可是，在天与人之间，思想出现了两种选择，是遵从这种“天”的律令，一切都依从天道，还是尊重“人”的理智，使秩序获得理性的认同？似乎人的选择逐渐偏向了后者，人们常常在追问中追溯到了“德”。这时，人们开始强调，一旦“人”的品德与行为违背了这种理性与价值，“天”就不会使他拥有秩

---

① 《十三经注疏》，2016 页。
② 《左传》昭公五年，《十三经注疏》，2041 页。
③ 《左传》昭公二十五年，《十三经注疏》。

序的权力，秩序也会因此混乱，所谓“人弃常，则妖兴”就是这个意思①。

有几则资料是人们常常引用的，一则是周内史的话：

> 国之将兴，明神降之，监其德也。将亡，神又降之，观其恶也②。

一则是虢之史嚚的话：

> 国将兴，听于民，将亡，听于神③。

一则是虞之宫之奇的话：

> 鬼神非人实亲，唯德是依④。

这样，一种秩序是否合理，主要就在于它合不合乎人的道德，一种行为是否能够成功，主要就在于它是否吻合了人的理性，公元前639年，鲁国发生大旱，鲁僖公准备举行仪式，用焚烧女巫（巫尪）来取悦神灵，以求雨水，臧文仲就劝说道，这不是办法，正确的办法应该是“修城郭，贬食省用，务穑劝分”，这样，“德”的观念就逐渐演成了重要的观念。据说，“德”的观念来源很早，至少在西周时代已经产生，如西周中期的《师訇鼎》铭文中的“先王德”、“孔德”、“猷德”等等，而学者指出，“德”还不仅仅是一种个人的品德，还是可以通过血缘与天命以册命形式继承接受的东西，正如《大戴礼记·少间》所说，“昔虞舜以天德嗣光，布功散德制礼”，《史墙盘》铭文也说，“曰古文王，初戾和于政，上帝降懿德大甹，匍有上下，合受万邦”，所以《淮南子·齐俗》说是“得其天性谓之德”⑤。而且，“德”在当时人心目中还有些神秘的意味，有“德”者能使鬼神、人事齐备，《逸周书·本典》中，周公说，有智、仁、义、德、武的国家能够昌明，“明能见（现）物，高能致物，物备咸至曰帝”⑥，《国语·周语》里引周襄王的话也说，“茂昭明德，物将自至”⑦，相反，如果失去“德”，则鬼神不至，万物散失，《周书·常训》就说，“九德有奸，九奸不迁，

---

① 《左传》庄公十四年，《十三经注疏》，1771页。

② 《左传》庄公三十三年，《十三经注疏》，1783页；参见记载得更详细的《国语·周语上》，29页，上海古籍出版社，1988。

③ 《左传》庄公三十三年，《十三经注疏》，1783页；参见《国语·周语上》，33页，上海古籍出版社，1988。

④ 《左传》僖公五年，《十三经注疏》，1795页。

⑤ 参考小南一郎：《天命と德》，《东方学报》六十四册，日本京都，1992。

⑥ 《逸周书汇校集注》卷六，805页，上海古籍出版社，1995。

⑦ 《国语·周语中》，54页，上海古籍出版社，1988。

万物不至"[1]，万物不至，自然就失去了权威的合理性、理性的依据与价值的本原。

历史作为依据

第三，当时人对于秩序的理性依据及价值本原的追问，常常追溯到历史，这使人们形成了一种回首历史，向传统寻求意义的习惯。先王之道和前朝之事是确认意义的一种标帜和依据[2]，例如大史克对鲁文公叙述高阳氏、高辛氏、尧、舜以来除凶立德的历史，魏绛向晋侯讲述后羿、寒浞弃贤用佞的故事并且引用大史辛甲的《虞人之箴》，士弱向晋侯解释宋国的火灾之因追溯到陶唐氏、商朝的旧制[3]，都说明当时的思想者相信，是非善恶自古以来就泾渭分明，道德的价值、意义与实用的价值、意义并行不悖地从古代传至当代，所以说"赋事行刑，必问于遗训，而咨于故实"[4]，历史是一种可资借鉴的东西，而且是一种完美的正确的象征，历史的借鉴常常可以纠正当下的谬误，而古代的完美常常是当代不完美的一面镜子。公元前625年，鲁文公在大庙祭祀先祖时，将僖公放在闵公之上，但闵公作鲁国的国君在僖公之前，僖公与闵公是同辈兄弟，虽然年长于闵公，但文公的做法已经是"逆祀"，主持者夏公弗忌当宗伯，以为"新鬼大，故鬼小，先大后小，顺也，跻圣贤，明也，明、顺，礼也"。但是这种出自个人理念的逻辑并没有历史的依据，所以受到君子的批评，君子认为，按照辈分祭祀才是天经地义，"禹不先鲧，汤不先契，文、武不先不窋，宋祖帝乙，郑祖厉王"，这才是历史的依据[5]。而当公元前527年籍谈在周王面前妄言晋不曾接受先王所赐明器，因而拒绝向周王室进献彝器时，周王就历数文王、武王、襄王的历史，痛斥籍谈是"数典而忘祖"，将绝后嗣，可见没有历史依据，就缺乏理直气壮的理由[6]。

就在这样的思想变化背景下，春秋末战国初的思想世界便开始出现了不断变幻的旗帜，上演了彼此交锋的场面。

---

① 《逸周书汇校集注》卷一，53页，上海古籍出版社，1995。参见裘锡圭：《说格物》，载《学术集林》卷一，上海远东出版社，1994。

② 金谷治《中国古代人类观的觉醒》已经根据金文资料指出，"人类藉着'宝用'铜器这件事，将祖先荣誉世世代代地传下去，这正说明人类对于历史虽未充分自觉到，却已经开始有意识了"，载《日本学者论中国哲学史》，32页，中华书局，1986。

③ 《左传》文公十八年、襄公四年、九年，《十三经注疏》，1861页、1933页、1941页。

④ 《国语·周语上》，23页。

⑤ 《左传》文公二年，《十三经注疏》，1839页。

⑥ 《左传》昭公十五年，《十三经注疏》，2078页。

第三节　思想传统的延续与更新(Ⅰ):儒

“儒”的来源

据章太炎说,“儒”在古文字中本来是写作“需”的,而“需”则是求雨的巫觋[1],而胡适在三十年代写的一篇《说儒》,则认定儒是“殷民族的教士”,以“治丧相礼”为职业[2],于是,关于“儒”的起源就成了一桩公案,种种说法相继而起。近来,又有人从《周易·需卦》的卦辞中考证,“需”是“术士所操之术的动作行为”,或是殷代巫士治礼时所戴的“礼冠”,即《仪礼·士冠礼》中的“殷冔”、《诗经·大雅·文王》中“常服黼冔”的“冔”[3],也有人考证“儒”之起源,与乐师即早期掌管教育和仪式的“乐官”有关[4]。这些复杂的考证还在进行,至今未能有一个公认的结论,不过,从思想发展上看,我比较倾向于“儒”起源于殷周时代参与仪礼操持的巫祝史宗一类文化人。

把儒士视为巫祝的后人,并没有半点对其不恭的意思,其实孔子自己也曾经说过,自己和巫觋有很深的关系。马王堆汉墓帛书《易传》中有一篇《要》,其中就引了孔子的话说,“吾与史巫同涂而殊归也”。为什么与史巫同途?据孔子解释,巫是“赞而不达于数”,史是“数而不达于德”,“赞”通“祝”,《易·说卦》“幽赞于神明而生蓍”,“数”是历算推步星占一类知识。可见孔子也认为他自己与巫祝史宗是同出一途,只是他从“祝”、“数”进一步求“德”,所以他说自己与史巫不同,“吾求其德而已”,“我后其祝卜矣,我观其德义耳也”[5]。所以,《说

---

① 章太炎《原儒》:“需者云上于天,而儒亦知天文、识旱涝……灵星舞子吁嗟以求雨者,谓之儒,故曾皙之狂而志舞雩,原宪之狷而服华冠,皆以忿世为巫,辟易放志于鬼道”,参见白川静:《中国古代文化》,176页,中译本,文津出版社,台北,1983。

② 《胡适论学近著》上册,卷一,3页,商务印书馆。

③ 傅剑平:《周易需卦探源》,《中国文化》七辑,香港中华书局,1992。

④ 阎步克:《乐师与“儒”之文化起源》,《北京大学学报》1995年5期。

⑤ 参廖名春:《帛书释要》,《中国文化》第十辑,香港中华书局,1994。同样,在《论语·子路第十三》中也曾经说到巫医有“恒德”,孔子说他自己也有恒德,只是“不占而已矣”。

文》说儒是“术士之称”，这原并不是凭空之辞①。

二

“儒”注重服饰的象征意义

在古文献中可以看到，“儒”似乎十分注重服饰。注重服饰的象征意义，本来正是早期巫祝史宗操持仪礼所形成的习惯，在早期神秘仪式中，象征了神灵的巫祝是要特别讲究服饰的象征意味的，《楚辞·九歌》中“灵(巫)偃蹇兮姣服，芳菲菲兮满堂”，“姣服”就是“好饰”②。从文献中看，“儒”所注重的服饰是很传统而且很有复古色彩的，《礼记·儒行》中记载孔子自己的话也说，他年长后，在宋国居住，“冠章甫之冠”，他的学生公西赤也说自己的理想是“宗庙之事，如会同，端章甫，愿为小相焉”③，《墨子·公孟第四十八》：“公孟子戴章甫，搢笏，儒服，而以见子墨子”，章甫是一种殷代的冠饰，在当时大概已经成了仪式上才用的礼仪之冠了，但它却是儒者的标志，以古代的服饰标志志向和互相认同，据公孟子自己说，“君子必古言服，然后仁”④，而《荀子·哀公第三十一》也引孔子说是“居今之俗，服古之服”⑤。

什么是“古之服”？古服大概就是哀公所问的“章甫絇屦，绅而搢笏”，在儒者看来，“端衣玄裳、絻而乘路者，志不在于食荤，斩衰菅屦、杖而啜粥者，志不在于酒肉”⑥，而是一种象征，这种仪式和象征，在社会是对秩序的确认，在个人是对嗜欲的制约，《荀子》引孔子回答哀公问时说，“资衰苴杖者不听乐，非耳不能闻也，服使然也，黼衣黻裳者不茹荤，非口不能味也，

① 这是很多学者已经指出的事实，在日本汉学界，如加藤常贤《中国古代の宗教と思想》21页指出：“巫祝卜史”一类人居于古代生活中心，是圣者和智者，“是古代文化和礼仪的持有者，进而言之，儒学与巫祝不无关系”，23页又指出，孔子及其弟子就是继承了巫祝卜史中程度较高的合理主义传统的“君子儒”，而另外程度较低的、始终以祈禳卜筮为业的是“小人儒”。哈佛燕京同志社，日本京都，1954。在西方汉学界，早期如阿瑟·威利(A. Waley)在其翻译的《论语》(*The Analects of Confucius*, New York, 1938)的《导言》中，认为礼仪与巫术虽然有关，但孔子并不认为“礼仪有巫术意味”，但后来曾经受到芬加勒特(H. Fingarette)的批评，他在《孔子：神圣的俗人》(*Confucius: The Secular as Sacred*, New York, 1972)第3页中指出，孔子并不像人们所说的那么拒绝神秘主义，也不像人们说的那样是有目的的神道设教，而是与“巫术”关系密切，因为巫术是特殊人物“藉助于仪式、姿态、咒语，直接而不费力地实现其意志的能力”。而我以为，孔子在礼仪中承袭下来的东西也正是为了实现他的秩序化理想。

② 《楚辞补注》，56页，中华书局，1983。

③ 《论语·先进》，《十三经注疏》，2500页。

④ 这段话又见于《墨子·非儒》，孙诒让《墨子间诂》卷十二，414页、416页，中华书局，1986。

⑤⑥ 《荀子》卷二十，《荀子集解》，353页，《诸子集成》本，中华书局。

服使然也”[①],服饰象征人的身份、修养甚至状态,而象征又反过来制约着人的身份、修养和状态,通过这种“垂衣而治”的象征系统,儒者相信可以整顿秩序。这种观念曾经招致许多批评,如《墨子·非儒》中就引了晏子的话来抨击儒者“盛容修饰以蛊世,弦歌鼓舞以聚徒,繁登降之礼以示仪,务趋翔之节以观众。博学不可使议世,劳思不可以补民,累寿不能尽其学,当年不能行其礼,积财不能赡其乐,繁饰邪术以营世君”[②]。

在《论语》、《礼记》中我们可以看到,儒士如孔子及其弟子确实很讲究服装样式的象征意味,如吉日、丧事、大祭、平居的服装各有其式样,《礼记·檀弓》记载,卫司徒敬子去世后,子夏去吊丧,在主人未小敛时“绖而往”,而子游去吊丧,主人已经小敛,于是“绖而反哭”,子夏就向子游请教,子游说这是孔子的说法,“主人未改服,则不绖”,又,曾子在主人还没有小敛时就“袭裘而吊”,子游则在主人未小敛时“裼裘而吊”,而在小敛后“袭裘带绖而入”,这使曾子大为叹服。他们还十分注重服饰色彩的象征意味,在什么场合有什么样的颜色,颜色本身就有象征性,“夏后氏尚黑”、“殷人尚白”、“周人尚赤”,虽然并不尽然,但他们却很严格地遵循着一套规矩,即《论语·乡党第十》所谓“君子不以绀緅饰,红紫不以为亵衣”[③],这就是所谓的“合乎礼”。无怪乎庄子要讽刺过分讲究服装而无实际才能的儒者:

> 周闻之,儒者冠圜冠者,知天时,履句屦者,知地形,缓佩玦者,事至而断。君子有其道者,未必为其服也,为其服者,未必知其道也。

据说,庄子鼓动鲁哀公禁止无道而服其服者,于是“鲁国无敢儒服者”[④],可见儒服是一种特殊的、有象征意味的服饰。这个故事大概是寓言,未必可信,不过其中说到儒者对衣服的象征性的重视,倒是真的,直到很晚的时候,儒生还是服装特别。《史记·郦生陆贾列传》中引汉高祖刘邦骑士的话说,“沛公不好儒,诸客冠儒冠来者,沛公辄解其冠,溲溺其中”,可见,戴儒冠的习惯直到秦汉之间仍是儒者的标志,郦生去见刘邦,使者对刘邦就形容他看上去像“大儒”,因为他“衣儒衣,冠侧注”[⑤]。

---

① 《荀子》卷二十,357 页。
② 《墨子间诂》卷九,272 页、273 页。
③ 《十三经注疏》,2494 页。
④ 《庄子·田子方》,《庄子集释》,718 页,中华书局,1978。
⑤ 《史记》卷九十七,2692 页、2704 页,《集解》引徐广说“侧注冠一名高山冠”。

当然不止是服饰。儒士看重的还有很多，如仪式的方位规则，“小敛之奠”，子夏就认为应在东边，而曾子认为应在西边，“有若之丧，悼公吊焉，子游摈，由左”，看来精通仪式的是子游，而国昭子之母的丧事，子张来主持，就回忆孔子以往主持司徒敬子的丧礼，是男西向，女东向，于是就照样处理[①]；如仪式的时间和空间规则，敛仪的时间，夏代在黄昏，殷代在日中，周代在日出，而哭丧的地点，“兄弟，吾哭诸庙；父之友，吾哭诸庙门之外；师，吾哭诸寝；朋友，吾哭诸寝门之外；所知，吾哭诸野”，这些都是仪式所必须[②]；再如仪式的各种行为和姿态的象征意义，《礼记·檀弓》记载“祭祀之礼”，就不那么简单，“辟踊，哀之至也，有算，为之节文也，袒括发，变也，愠，哀之变也。去饰，去美也，袒括发，去饰之甚也。有所袒，有所袭，哀之节也。弁绖葛而葬，与神交之道也，有敬心焉。周人弁而葬，殷人冔而葬”[③]，这些也都是仪式之习惯，孔子自称通夏、商、周礼，就是懂得这些仪式的规矩。总而言之，他们似乎比任何人都看重仪式和象征，因为仪式的秩序，就象征了一种社会秩序，巫祝一直在操持仪礼的秩序，而儒士正因为是巫祝的后裔，所以沿袭了这种仪式和象征的传统，继承了仪礼的习惯，掌握了象征的知识。在孔子去世后，那位热爱仪礼知识的公西赤就主持了仪式，“饰棺墙，置翣，设披”，采用的是周代的礼，“设崇”，采用的是殷商的礼，“绸练设旐”[④]，则采用的是夏代的礼，在他们的手中，夏、商、周三代的仪式、象征以及仪式象征所包含的知识就一代一代地传下来。

仪式的秩序象征了一种社会秩序，儒士继承了仪礼的习惯，掌握了象征的知识

二

不过，并不是没有变化，到了孔子及其弟子的时代，仪式背后的观念性内容的变化是很明显的，其中，最主要的是以下三点：第一，从仪礼的规则到人间的秩序，他们更注重“礼”的意义；第二，从象征的意味中，他们发展出来“名”的思想；第三，推寻仪礼的价值本原，进而寻找“仁”，即遵守秩序、尊重规则的心理与情感的基础。

首先来看“礼”。殷周以来的仪礼，无论从祭祀对象、祭祀时间与空间，

---

① 《十三经注疏》，1304 页。
② 《论语·八佾》，《十三经注疏》，2466 页。
③ 《十三经注疏》，1301 页。
④ 《十三经注疏》，1273—1317 页。

从仪式中追寻"礼"的意味

以及祭祀的次序、祭品、仪节等等方面来看,都是在追求建立一种上下有差别、等级有次第的差序格局。这种表现于外在仪礼上的规则,其实就是为了整顿人间的秩序。从形式上,有祭品的太牢、少牢之别,乐舞的八佾、六佾之差,葬制的九鼎、七鼎之序,祭礼的郊祭、庙祭之规,这就叫做"仪礼"。"仪"的本字是"義","義"在卜辞中可以看出,是兵器上插饰羽毛,《说文》卷十二说"己之威仪",段玉裁注:"古者威儀字作義,今仁義字用之,儀者,度也"①,而威仪按照《左传》的说法,就是"有威而可畏"和"有仪而可象"②,也还是外在形式上的仪式、法度和姿态;"禮"的本字豊,据《说文》就是"行礼之器,从豆,象形",王国维指出豊这个字上半部是二玉在器之形③,郭沫若又指出豊的下半部是壴,即"鼓"的初文④,可见"礼"本来就是祭祀乐舞。但是,"仪礼"的意义并不只是仪式,甚至不仅仅是仪式中隐含的伦理制度,而且一些看上去很纯粹的观念形态的东西也与仪式有关,只不过现存文献并没有显示出殷商西周时代的人已经明确地意识到这些观念而已。

到了孔子的时代,儒者不仅懂得外在的仪礼的种种规则,而且更加重视其表现的思想和观念,以及这些思想观念对于社会秩序的意义,"非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动",为的是培养一种遵循仪节的自觉习惯,"君君臣臣父父子子",为的是形成整个社会井然有序的差序结构,并不只是一些动作姿态的规矩,也不只是一些牺牲乐舞的制度,据孔子说,什么人才能被社会认同?他必须懂得礼,"出门如见大宾,使民如承大祭"⑤,见大宾则恭恭敬敬有礼貌,承大祭则心怀敬畏守规矩,孔子自己就很懂得各种礼仪的规矩,不仅精通周礼,而且精通夏礼、殷礼,在生活中也很识大体,有礼貌,举止中节,"与下大夫言,侃侃如也,与上大夫言,訚訚如也,君在,踧踖如也,与与如也",在《论语·乡党第十》中,我们可以看到他所设想的人间礼仪,"入公门,鞠躬如也,如不容,立不中门,行不履阈。过位,色勃如也,足躩如也。其言,似不足者,摄齐升堂,鞠躬如也,屏气似不息者。出降一等,逞颜色,怡怡如也。没阶趋进,翼如也……"⑥当世上的每一个阶层、每一个阶层的每一个

① 《说文解字注》卷十二,669页下,成都古籍书店影印本,1981。

② 《左传》襄公三十一年,《十三经注疏》,2016页。

③ 《观堂集林》卷六《释礼》,291页,中华书局,1959,1994。

④ 《卜辞通纂》,54页,东京文求堂,1933。

⑤ 以上三则均见于《论语·颜渊》,《十三经注疏》,2502—2504页。

⑥ 《论语·乡党》,《十三经注疏》,2493页、2494页。

个人都按照这种礼仪来规范自己的行为和举止，那么就有了秩序，所以孔子非常厌恶那些越出规矩的人，季氏以八佾舞于庭，孔子非常愤怒，三家以《雍》乐在家庙举行祭礼，孔子也十分恼火，认为像“八佾”这样有六十四人的舞蹈和《雍》这样有“相维辟公，天子穆穆”歌词的颂歌，出现在家臣的仪式和宗庙里，是极不相称的，所以他说“是可忍，孰不可忍”[①]。他两次说到同一句话：“不学礼，无以立”[②]，因为他很明确地意识到，礼仪不仅是一种动作、姿态，也不仅是一种制度，而且它所象征的是一种秩序，保证这一秩序得以安定的是人对于礼仪的敬畏和尊重，而对礼仪的敬畏和尊重又依托着人的道德和伦理的自觉，没有这套礼仪，个人的道德无从寄寓和表现，社会的秩序也无法得到确认和遵守。

从象征中发展出“名”的思想

接下来看“名”。有一段话是人们很熟悉的，那就是“必也正名乎”。这段话出自《论语・子路第十三》：

> 子路曰：卫君待子而为政，子将奚先？子曰：必也正名乎？子路曰：有是哉，子之迂也，奚其正？子曰：野哉由也。君子于其所不知，盖阙如也。名不正则言不顺，言不顺则事不成，事不成则礼乐不兴，礼乐不兴则刑罚不中，刑罚不中则民无所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也，君子于其言，无所苟而已矣。[③]

这种对于“名”的重视态度，其实与对仪式上象征的重视态度相关。前面我们说过，巫祝史宗所主持的仪式，其象征意味是极强烈的，而象征了人间与天上的世界的那些色彩、方位、次第、服饰、牺牲、乐舞等等，其实本来只是一种符号、一种暗示、一种隐喻，并不是事实世界本身，但是，由于人们进入了文明时代以来就一直在这些象征中领略和感受这个世界，所以中国古代思想世界中，象征的意味是极其重要的，一些人相信，这套象征的符号就是事实世界本身，它们整饬有序，就可以暗示和促进事实世界的整饬有序，而它们的崩溃，就意味着世界秩序的崩溃。当人们越来越相信“名”对“实”的限制、规范和整顿作用时，人们就常常希望通过“符号”的再次清理和重新确认来达到对“事实”的清理和确认。比如楚国本来是“子”，尽管称“王”，而且也确实有很大的势力，但史臣仍然称其为“楚子”，以显示一种凭借“名义”

---

① 《论语・八佾》，《十三经注疏》，2465 页、2466 页。

② 见《论语・季氏》及《尧曰》，《十三经注疏》，2522 页、2536 页。

③ 《十三经注疏》，2506 页。

来显示正义和秩序的态度;又比如后世的避讳制度,尽管天子的名讳与平民的名讳一样,都只是一个象征符号,但是人们也不能冒犯,否则似乎真的会损害天子,而人们接受了避讳,就在心里形成了一个对这一符号的敬畏。显然,由于象征与符号的联想而产生的心理力量被当做实际力量,人们希望通过“正名”来“正实”,换句话说,就是借助对名义的规定来确认或迫使社会确认一种秩序的合理性,所以才有“正名”的强烈愿望。孔子最有名的表述除了上面的“必也正名乎”之外,还有“觚不觚,觚哉,觚哉”的感叹[1]。

推寻礼仪的来源与确立“仁”的价值

依赖“礼”和“名”的秩序化与象征化,孔子希望追寻一种有条不紊、上下有序、协调和睦的社会。不过,他也与同时代人一样,更多地看到了深层的问题,即这种“礼”的仪式,其普遍合理性从何而来?这些“名”的分别,其本原的依据究竟是什么?靠什么来保证人们对“礼”和“名”的肯认?靠什么来确定社会秩序不受颠覆?换句话说,就是要为这个社会秩序以及保证社会秩序的道德伦理寻找一个人们共同承认的,最终的价值依据和心理本原。通常,人们会说某些事物和现象好或不好,但为什么好为什么不好,必须有一个共同认可的标准,而这标准必须是无前提的、不需论证的、不容置疑的。在孔子的时代,他提出的是一个“仁”字,“礼”之所以必须“履”,是因为它符合“仁”,“名”之所以必须“正”,是因为这样才能达到“仁”。

所以我们要讨论“仁”。“仁”是什么?按照《论语·颜渊》中一句最直截了当的话来说,就是“爱人”[2]。据学者考证,“仁”字较早的构形是上“身”下“心”,讹变为“忎”,省变为“仁”,“仁”字从心从身,身亦声,其本义当是“心中想着人的身体”,与“从心从旡(人)”,表示“心中思人”的“爱”字造字本义差不多[3]。所以孔子以“爱人”来释“仁”,大体不错。这种“爱人”出自内心深处的平和、谦恭和亲热之情,虽然它可能最早来自血缘亲情,不过在此时已经扩展为一种相当普遍的感情,“出门如见大宾,使民如承大祭”这还只是外在的礼节,接下去就是将心比心的体验了,“己所不欲,勿施于人”,这样才能够“在邦无怨,在家无怨”[4].所谓“己所不欲,勿施于人”,就是出自内心深处的一种对“人”的平等与亲切之情,这种把“人”与“己”视如一体的感情显然会

---

① 《论语·雍也》,《十三经注疏》,2479页。

② “樊迟问仁,子曰爱人”,按:冯友兰《中国哲学史》上册以“真性情”来解释“仁”,有其正确之处,中华书局重印本,94页,1984。

③ 刘翔:《中国传统价值观诠释学》,150页、159页,上海三联书店,1996。

④ 《论语·颜渊》,《十三经注疏》,2502页。

引出一种"人"应当尊重"人"的观念,《国语·晋语四》曾引了《礼志》说,"将有请于人,必先有入焉。欲人之爱己也,必先爱人。欲人之从己也,必先从人。无德于人,而求用于人,罪也"①,《礼志》是什么书,现在已经不可知,但从中可见当时相当多的人已经有了这种观念,而且已经把这种超出"个人"而成为"社会"的东西看成是普遍合理的"通则",用这种以己推人的情感外延来建立伦理的基石。《论语·雍也》中孔子所说的"夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人"就是这个意思,《论语·里仁》中孔子所说的"一以贯之"的"忠恕之道"也是这个意思。

不过,这种"尊重"和"挚爱"是如何产生的?如果它只是在社会规范中后天形成和培养出来的,那么它只能是社会规范和道德观念的"果"而不是"因",即不能充当理性的依据与价值的本原。人们可以追问,社会规范(礼)、道德观念(善)究竟凭什么要求人人都不容置疑地遵循?在这一点上,孔子把人的性情的善根善因也就是"爱人"之心追溯到了血缘亲情。《论语·阳货》中说:"性相近也,习相远也",这里的"性"就是人的本性,在孔子看来,在所有的情感中,血缘之爱是无可置疑的,儿子爱他的父亲,弟弟爱他的哥哥,这都是从血缘中自然生出来的真性情,这种真性情引出真感情,这种真感情就是"孝"、"弟"。《论语·学而》中说,"君子务本,本立而道生,孝弟也者,其为仁之本欤"②,这种真挚的血缘亲情是毋庸置疑地符合道德理性的,它是善良和正义的源泉与依据,所以说它是"仁之本",人有了这种真感情并且依照这种真感情来处理自己与他人的关系,就有了"爱人"之心,从爱此到爱彼,感情是可以从内向外层层推衍的,从爱自己的父兄到爱其他人,血缘也是可以从内向外层层推广的,所以孔子断定,"其为人也孝弟,而好犯上者鲜矣,不好犯上而好作乱者,未之有也"③,孔子认定这就是建立一个理性社会的心理基础,也是"礼"的秩序得到自觉遵从,"名"的象征得以长久稳定的保证。他要求每一个人"入则孝,出则弟,谨而信,泛爱众,而亲仁,行有余力,则以学文"④,在这种强调根本的方面,他已经与单纯以仪式、象征来整顿人间秩序的前辈不同了,这就是他感慨"礼云礼云,玉帛云乎哉,乐云乐云,钟鼓云乎哉"的原因。《论语·八佾》中孔子说,礼乐的根本就是"仁",

① 《国语》,358页,上海古籍出版社,1988。
② 《十三经注疏》,2457页。
③ 《论语·学而》,《十三经注疏》,2457页。
④ 同上书,《十三经注疏》2458页。

"人而不仁如礼何？人而不仁如乐何?"①礼乐已经是外在的东西了，思想史已经深入到了人的内心世界。而正是这种不言自明的权威性的律令由外在的礼乐转向内在的情感，古代思想世界中的神秘意味开始淡去，而道德色彩开始凸显，中国思想史就完成了它的"蜕皮"过程，从新思想中萌生出来的，是一个依赖于情感和人性的自觉凸显来实现人间秩序的学说。

三

孔子之后儒者的发展：两个不同的思想取向

据《汉书·儒林传》说，孔子之后，"七十子之徒，散游诸侯，大者为卿相师傅，小者友教士大夫，或隐而不见"②，其中子张、子羽、子夏、子贡以及曾子、孔子的孙子子思都颇有影响。他们继承孔子时代广收门人、兴办私学的传统，使"儒者"迅速成为当时思想世界的"显学"，同时也由于各自学风的偏向与理解的差异，使"儒门"很快分为若干流派③。可能，各个流派之间有一些差异，比如，子贡、子游和子夏就似乎不太一样，子贡是亦步亦趋地维护孔子，而子游则看重"礼"的意义，子夏却认为"礼"的仪节和意蕴同样重要，《论语·子张》中的一段记载就可以透露这一消息，子夏认为人与人之间的交往可以"可者与之，其不可者拒之"，但子张却反驳他的实用主义，认为圣贤应当气度宏大，包容一切，子游曾批评子张"未仁"，曾子也攻击子张虽然堂堂正正，但不切实际，"难与并为仁"，可见同门之间的分歧④。不过，我们可以指出，大体上他们还是有一些共同的趋向的。第一，他们都坚持礼乐的仪式与象征的作用，所以一面传授礼乐制度的知识，一面阐发礼乐文化的意义；第二，他们比较多地凭借古代的典籍，作为思想阐释和理解的文本；第三，他们比较注重历史的依据，他们有一个尧、舜、禹、汤、文、武的历史传说系统，凡是需要，他们常常会反身在历史中间寻找不容置疑的依据。不过，由于历史久远，其中大多数流派和人的文献资料已经不足以考证其思想原貌⑤，只有少数流传较广、影响持久的儒门传人的思想尚可以一窥其貌，如曾子，如

① 《十三经注疏》，2466 页。
② 《汉书》卷八十八，中华书局标点本，3591 页。
③ 《韩非子·显学》："孔墨之后，儒分为八。"《二十二子》，1185 页。
④ 《十三经注疏》，2532 页、2533 页。
⑤ 近年上海博物馆收购的一批战国时期的楚简中，尚有不少七十子的言论资料，据说可以补充从孔子到荀孟之间的缺略，这对于思想史来说是十分有意味的资料，但由于尚未发表，所以此处只能从略。

子思[1]。

曾子的事迹并不清楚，从《史记》中我们只知道曾点曾经侍奉孔子，其子曾参即曾子，是鲁国人，“少孔子四十六岁”，从传世的残存文献来看，他似乎非常重视孝道，传说《孝经》就是他的作品[2]，《大戴礼记》中收录了曾子不少言论，其中《本孝》等四篇大体上都是讲孝道的，看来《史记》的说法并不是没有根据，同时也很注意“礼”，《制言》上中下三篇就是“主言行礼禀德、居仁由义、进退不苟之事”，大体上是承袭了孔子的思路，相传《礼记》中的《大学》一篇与他有关；子思名孔伋，是孔子之孙，《史记·孔子世家》对他的记载很简略，只是说他活了六十二岁，曾困于宋，好像也不怎么得意，不过有一句话很重要，就是说他曾经作过《中庸》这一篇文字[3]。

通常学者都认为儒门的这一系是比较守成的，如胡适虽然承认其为“孔门正传”，但又认为他们“不过在一个孝字一个礼字上做了一些补绽的功夫”[4]，但是，从历史资料中看，这个时代的儒者如曾子、子思等还存在着两个与过去不同的思想趋向。

向人文方面即以人的内在“人性”为终极依据的趋向

第一个是越发向人文方面即以人的内在“人性”为终极依据的趋向。如果《大学》、《中庸》真的是他们所作，无论我们是否考虑这两篇文献在此后的影响，我们都要承认，他们在这守成之中又有了若干更新，也就是说，他们把孔子时代注重礼乐的价值本原和理性依据的思想更推进了一步，特别凸显了人性深层的内容。孔子时代的爱人之心或善良本性，还建立在血缘亲情之自然流露和扩展上，但此时的儒者则将道德伦理秩序的基础进一层推到普遍人性皆有的“心”中，把人类心中本来的诚挚向善之心看成是自然拥有的良知基础，把人类应有的至善行为看成是生活的终极目的，所以在《大学》

---

① 此外，孔子的弟子中只有子夏的资料稍多，据《史记》卷六十七《仲尼弟子列传》，孔子死后，子夏“居西河教授，为魏文侯师”（2203页），而据《后汉书·徐防传》说，“《诗》、《书》、《礼》、《乐》，定于孔子，发明章句，始于子夏”（1500页），《史记》的唐司马贞《索隐》也有类似说法，在各种记载中可以看到，他传授过《易》、《诗》、《礼记》的《丧服》、《春秋》，但是他的后学传承系统并不清楚，只是据《史记》卷六十七《索隐》引应劭说子夏有门人子弓，可能就是传《易》的楚人馯臂子弓，另外还有吴起、田子方、段干木，但都改换了从学的方向，或从墨，或学兵，或干政。

② 《史记》卷七十六《仲尼弟子列传》，2205页、2210页。

③ 《史记》卷四十七《孔子世家》，1946页。又，《隋书》卷十三《音乐志》引沈约的话说，《子思子》中除了有《中庸》外，还有《表记》、《坊记》、《缁衣》等，《礼记》中的这些篇就是从《子思子》中选出来的。这种说法由于较晚，仅可参考。中华书局标点本，288页，1973。

④ 胡适：《中国哲学史大纲》卷上，《胡适学术文集（中国哲学史）》，上册，101页，又89页指出，“孔门正传”一派“大概可以子夏子游曾子一班人为代表”。中华书局，1991。

与《中庸》中提出了从格物、致知、诚意、正心等心灵自觉开始,经由修身、齐家、治国的路径,以寻求天下合理秩序建立的思路,也提出了从"天命"、"性"、"道"到"教",即上天赋予人性,遵从人性的自然流露,不断培养这种合理的感情,使人拥有明澈真诚的性情与品格的方法。它一方面使真诚与善良的本性禀承天命,一方面使人小心翼翼地把注意力集中在培养这种本性上,于是在此后就有了孟子的人性与道德的学说[①]。

与"天"沟通,在宇宙方面寻找终极合理性的趋向

第二个是转而与"天"沟通,在宇宙方面寻找终极合理性的趋向。这一趋向就是用解释宇宙的阴阳五行解释儒者思想,本来,关于这一方面的资料已经阙失,只是《荀子·非十二子》中有一段这样的记载,荀子批评儒家孔门后学道:

> 略法先王而不知其统,犹然而材剧志大,闻见杂博,案往旧造说,谓之五行,甚僻违而无类,幽隐而无说,闭约而无解,案饰其辞而祗敬之,曰:此真先君子之言也。子思唱之,孟轲和之。世俗之沟犹瞀儒,嚾嚾然不知其所非也,遂受而传之,以为仲尼、子游为兹厚于后世。是则子思、孟轲之罪也[②]。

但是,即使荀子有如此批评,后来的人们也还是不太清楚子思、孟子是怎样"案往旧造说,谓之五行"的了,以至于有的学者认为这是荀子"无的放矢",有的学者认为这是批评"邹衍那一班高谈五德终始的儒家"[③]。

但是,二十世纪的考古发现却为这两千多年前的思想历史提供了搜寻的线索,七十年代,长沙马王堆汉代墓葬中出土了很多帛书,其中有一部《五行》。不久,就有人指出,这就是子思、孟子一系的作品,"内容是讲儒家'仁、义、礼、智、圣'的'五行'说,文体与《大学》相近,词句中也袭用《孟子》的话"[④]。稍后,有学者又进一步指出,《中庸》的"唯天下至圣"一段本来就已经蕴涵了五行说的意思,而帛书《五行》所谓"德之行五"到"君子慎独"则是沿袭了《中庸》开头的一段,只不过已经把五行道德化,离五行的原初意思已经比较远了[⑤];近来更有学者指出,帛书《五行》有经文和传文的分别,经文或

---

① 《史记》卷七十四《孟子荀卿列传》称孟子"受业于子思之门人",2343 页。

② 《荀子》卷三,《荀子集解》,59 页。

③ 《何炳松论文集》,257 页,商务印书馆,1990。

④ 韩仲民:《长沙马王堆汉墓帛书概述》,《文物》1974 年第 9 期。

⑤ 参见庞朴:《思孟五行新考》,载《文史》第七辑,中华书局;又《帛书五行篇研究》,齐鲁书社,1980。

出自子思或其弟子,传文则可能是世子(硕)所传,其中关于“君子慎其独”的说法和“金声而玉振”的比喻,都与《大学》、《中庸》、《孟子》相类似,但似乎帛书《五行》的传文与《孟子》年代相当,经文却可能更早一些,所以“或许是先有《五行》的经文,孟子只不过是加以利用”,也就是说,帛书《五行》经文的产生是在子思及其弟子那个时代,而其传文和孟子一样,都是对经文的思想进行的阐发,所以帛书中的这种“五行说”真的可能就是子思的发明①。这当然是一种可以考虑的意见,很可能这是在子思、孟子一系的儒者手中逐渐成熟的思想,他们把作为宇宙基本结构的五行与儒者提倡的五种人的品格结合,沟通了天之五行与人之五行。帛书《五行》中说的“五行皆刑(形)于阙(厥)内,时行之,胃(谓)之君子”,“德之行五,和胃(谓)之德,四行和胃(谓)之善,善,人道也,德,天道也”等等②,与《礼记·中庸》郑注中的“天命,谓天所命生人者也,是谓性命。木神则仁、金神则义、火神则礼、水神则信、土神则智”等等,大概都是来自这种思路③,按照这种思路,人的品格上与天的五行相通,金木水火土是天命形之于外,仁义礼智圣是天命形之于内,圣人上与天道相通,就在于他禀五行,而普通人则只有四行,所以前者是有“德”,后者是向“善”④。

---

① 李学勤:《马王堆帛书五行的再认识》,未刊稿;又,池田知久《马王堆帛书五行篇研究》也有相同的意见,认为帛书《五行》有经、传之分,汲古书院,东京,1993。

② 《老子甲本及卷后古佚书》,文物出版社,1974。

③ 《十三经注疏》,1625页。

④ 郭沫若在《青铜时代》的《后记》中说,五行确实是思、孟一系儒者的说法,只是“思孟的书不全,他们的五行说是失传了”,但《尚书》中的《洪范》、《禹贡》、《皋陶谟》、《尧典》可能就是他们“‘案往旧’而造的说,饰的辞”,并说:“从思想的发展上来看,五行说的倡导倒应该是思、孟的功绩,由神道造化的观念,转向于分析物质元素以求解答宇宙万物之根源,不能不认为是一种进步。”332页,科学出版社,1957。

第四节　思想传统的延续与更新(Ⅱ):墨

墨学的来源

据说,墨子一系的起源也与仪礼之学有关,《汉书·艺文志》称,“墨家者流,盖出于清庙之守”[①],似乎这也多少有些根据,因为《吕氏春秋·当染》中曾经记载了一则故事,说“鲁惠公使宰让请郊庙之礼于天子,桓王使史角往,惠公止之。其后在于鲁,墨子学焉”[②]。看来,墨子与孔子同样生活在文化气氛十分浓郁的邹鲁之地,学术渊源也应该颇为近似,因为他曾经向史角的后人学习郊庙之礼,所以《淮南子·主术》说:

> 孔丘、墨翟修先圣之术,通六艺之论[③]。

而在《要略》中又一次说到:

> 墨子学儒者之业,受孔子之术。

但是,比孔子晚了一代的墨子[④],似乎对孔门儒者有相当多的不满,所以《淮南子》接下来就解释说,这是因为他“以为其礼烦扰而不悦,厚葬靡财而贫民,久服伤生而害事,故背周道而用夏政”[⑤],进而对前面我们所说的仪礼传统的儒家说解进行了激烈的批评,根据《墨子·公孟》等篇的记载,这些批评大体上有四个方面。

---

① 《汉书》卷三十,1738 页,中华书局标点本,1962,1983。

② 《吕氏春秋》卷二,《二十二子》,634 页。

③ 《淮南鸿烈集解》,302—303 页,刘文典撰,中华书局,1989。

④ 据孙诒让《墨子年表》,墨子的生平起周贞定王元年(公元前 468 年),迄周安王二十六年(公元前 376 年),附《墨子间诂》后,中华书局,1986。

⑤ 《淮南鸿烈集解》,709 页。

一

墨家对儒家的四方面批评

第一,"儒以天为不明,以鬼为不神,天鬼不说,此足以丧天下"。也就是说,孔子以后,儒者对于仪礼,趋向于把它当做一种外在形式,渐渐更看重包含在其中内在的自觉的道德和伦理意识,从而忽略了祭祀祈禳的天地鬼神,因而容易导致无神论的思路。墨子一眼看到儒家既不信鬼神又要重视祭祀的矛盾,就批评道:"执无鬼而学祭礼,是犹无客而学客礼也,是犹无鱼而为鱼罟也"[1],不过,他绕开儒家关于仪礼对于人的精神和行为的诱导及制约意义的话题,在《天志》、《明鬼》中,针对儒者的思路指出,"天"笼罩一切,人在天下无所逃匿,而天是有善恶意志的,它以生与死、富与贫、治与乱等来表现它的意志,所以天子应当像三代的圣王一样,"犓牛羊,豢犬彘,洁为粢,盛酒醴,以祭祀上帝鬼神而求祈福于天",墨子要求人们尤其是天子"顺天意",所谓"顺天意"就是"兼相爱,交相利",而"反天意"则是"别相恶,交相贼"[2]。同样,他们相信鬼神可以预知几百年之事,《耕柱》一篇中说,"鬼神之明智于圣人也,犹聪耳明目之与聋瞽也"[3],有了鬼神的存在,就能够无遗漏地"赏贤而罚暴",他痛心疾首的是,如今天下之所以混乱,就是因为人"皆以疑惑鬼神之有与无之别,不明乎鬼神之能赏贤而罚暴也",失去了鬼神的临鉴和制约,君臣上下不惠不忠,父子兄弟不慈不孝,"民之为淫暴寇乱盗贼,以兵刃毒药水火,退(孙注曰当作"迓",即御)无罪人乎道路率(孙注曰当读为"术",邑中道也)径,夺人车马衣裘以自利者并作,由此始,是以天下乱"[4],它引证了大量古代文献说明,鬼神是无所不在、无可逃匿的,要使天下安定、秩序井然,其方法不是儒者的"敬鬼神而远之",而是"上尊天,中事鬼神,下爱人"[5]。

第二,"厚葬久丧,重为棺椁,多为衣衾,送死若徙,三年哭泣,扶后起,杖后行,耳无闻,目无见,此足以丧天下"。在《墨子》中有《节葬》三篇(两篇亡),他们虽然并不同意,有人太不注重仪礼形式,"或以厚葬久丧以为非仁

① 《墨子间诂》卷十二《公孟》,419 页。
② 《墨子间诂》卷七,177 页。
③ 《墨子间诂》卷十一,390 页。
④ 《墨子间诂》卷八《明鬼下》,200 页、201 页。
⑤ 《墨子间诂》卷七《天志上》,177 页。

义,非孝子之事也”,但是更批评儒者过分注重仪礼形式,“后世之君子,或以厚葬久丧以为仁也,义也,孝子之事也”①,墨者指出,“仁”是衡量天下一切事物和现象合理性的“度”,而对于“天下”来说,“仁”就是“三务”,一是富天下之人,二是使人口繁衍,三是使社会安定,即“富之、众之、治之”,但是“厚葬久丧实可以富贫众寡安危治乱乎?”他这样追问道。墨者们认为,首先,厚葬久丧使人耗尽财富,疲惫精神,削弱身体,社会不能按部就班地运行,人民不能有条不紊地生产,所以“以此求富,此譬犹禁耕而求获也”;其次,又使人“面目陷陬,颜色黧黑,耳目不聪明,手足不劲强”,既不利于男女之交,又导致人民疾病死亡,所以“以此求众,譬犹使人负剑而求其寿也”;再次,厚葬久丧既不能使人民富裕,又不能使人民繁庶,那么,能不能使社会安定?墨子一系也认为不能,因为人若沉湎于丧葬之事,财富不足,将导致怨怼,求偶不得,必引起纠纷,“是以僻淫邪行之民,出则无衣也,入则无食也,内续奚吾(俞氏校作“内积奚后”,“后”即“诟”),并为淫暴,而不可胜禁也,是故盗贼众而治者寡”,天下就会大乱,“以此求治,譬犹使人三睘而毋负己也”②。所以,他们主张葬固然不可废,但“下毋及泉,上毋通臭,垄若参耕之亩”,丧则“死者既已葬矣,生者必无久哭,而疾而从事”③,这样才可以为仁义,合圣道,符百姓之利。

第三,“弦歌鼓舞,习为声乐,此足以丧天下”。礼与乐,是仪式上密不可分的表现其意义内涵的东西,儒者习礼必习乐,对仪礼上的音乐自然十分重视④。按照儒者的观点,音乐不仅可以“兴”、“观”、“群”、“怨”,而且是节制与区分等级的象征。墨子却认为,听美妙音乐并不是不愉快,看缤纷色彩并不是不高兴,炮烹的牛豚并不是不好吃,高台厚榭别墅并不是不舒服,身、口、耳、目之欲并不是不要,但并不能解决社会的三大难题,即“饥者不得食,寒者不得衣,劳者不得息”,也不能靠这些外在的象征来制止“强劫弱,众暴寡,诈欺愚,贵傲贱,寇乱盗贼并兴”⑤,反而“废丈夫耕稼树艺之时”,“废妇人纺绩织纫之事”,王公大人兴礼作乐,却“亏夺民衣食之财”,因而没有必要。

第四,“以命为有,贫富、寿夭、治乱、安危,有极矣,不可损益也,为上者行之,必不听治矣,为下者行之,必不从事矣。此足以丧天下”。据说,儒者

---

① 《墨子间诂》卷六《节葬下》,154 页。

② 《墨子间诂》卷六《节葬下》,161 页、162 页。

③ 同上书,165 页。

④ 关于这一点,可以参看《礼记·乐记》等文献的记载。

⑤ 《墨子间诂》卷八《非乐上》,228 页、229 页。

是信“命定”之论的，贫富、寿夭、治乱、安危，都是命运，《荀子·宥坐》里记载了孔子和子路的一个故事，说孔子在陈蔡之间没有吃的，“七日不火食”，子路就问孔子，据说“为善者天报之以福，为不善者天报之以祸”，可是先生“累德、积义、怀美”，而且一贯如此，为什么天不给你福祉呢？孔子就批评子路，“夫贤不肖者，材也，为不为者，人也，遇不遇者，时也，死生者，命也”，如果不遇其时，当然无可奈何，但是“苟遇其时，何难之有”①，尽管孔子强调的是个人的自觉努力，但是这种个人努力毕竟要等待“时”，也就是命运，而子路的说法则透露了当时一般思想世界的命运观念。但是，墨子则先根据古代历史上圣王之事为根本，然后以百姓的利弊为准则，并参考刑政的得失为事证，来批评这种“命运”的思想，他指出，治乱兴废祸福，并无所谓的“命”，一则在于是否“兼相爱，交相利”，得到“天鬼富之，诸侯与之，百姓亲之，贤士归之”，二则在于是否有合理的宪令赏罚，使百姓努力尚贤，持孝弟之道，“入则孝慈于亲戚，出则弟长于乡里，坐处有度，出入有节，男女有辨”，如果依照“命为有”的思路，那么推理下去，一切都不由善恶，不由是非，没有人会有敬畏之心，没有人会有戮力之行，于是“上不听治，则刑政乱，下不从事，则财用不足，上无以供粢盛酒醴，祭祀上帝鬼神，下无以降绥天下贤可之士，外无以应待诸侯之宾客，内无以食饥衣寒，将养老弱”，于是其结果就是“上不利于天，中不利于鬼，下不利于人”②，一切都会混乱而无序。

二

现世的实用思考

从上述墨子对于儒者的批评倒使我们看到，儒者代表的是一种类似人文主义的思潮，他们心里有一个终极的理想世界，又有一个先验的道德本原，他们对于所记忆的“过去”有太多的理想和想象的成分，他们希望通过一种“仪式”与“象征”为中心的“礼”来保持自己心目中的理想秩序，因而不希望过多地考虑实际社会中的实用性问题。在他们的思路中，被理想化程式化的“礼”的意义被放大了，当传统的巫祝式的律令经过了道德化、内在化的改造之后，其实已经不再有更多的制约力，但他们仍然希望“礼”、“乐”以及人自身的道德意识与伦理信条可以拯救整个天下，实现一个理想的秩序，所

① 《荀子集解》卷二十，《诸子集成》本，345 页。
② 《墨子间诂》卷九《非命上》，244 页、247 页。

以他们仍寄希望于“教育”、“文化”和“思想”,也依然相信仪式与象征可以规范和制约人类。但是,墨子一系则属于十分坚定的现世实用主义,他们有一种极为实用的思路,为了“富裕”、“繁庶”、“安定”,为了消除三大忧患,那种理想中的形式主义的繁文缛节可以取消,一切围绕着实际社会的现实问题展开思索,儒者总是说“正其谊不谋其利,明其道不计其功”,属于理想主义的人文思潮,而墨子一系则不同,对于那些“道之不行,已知之矣”而还要固执地“行其义”的主张绝不赞同[①],他把思考的基础放在现世的合理性上,《墨子·公孟》中说,有两个善于筮的人,一个是“行为人筮者”,一个是“处而不出者”,虽然可能后者品格高、名声大,但无用于世,倒是前者能够得到“糈”,“其功善亦多”[②],学说也是一样,所以他认为应当使自己的学说落到实处。“天”与“鬼”是箝制人们行为的外在力量,它能帮助天下安定,道德有序,因此必须顺从;葬、丧不利于积累财富与繁庶人口,音乐不利于生产财富而只能耗费财富,这些靠外在形式表现内在感情的礼乐制度是没有实际效用的,因此必须废除;“命运”之说使人没有敬畏,没有信心,使上不听治,下不从事,因此必须掀翻。很显然,他们对于仪式、象征的意义是很蔑视的,《公孟》中记载墨子与公孟的对话,就批评儒者只注重形式,称“行不在服”,他举了齐桓、晋文、楚庄和句践“其服不同,其行犹一也”来证明外在服饰一类的象征与形式之无用,他又以纣、费仲、箕子、微子“同言而或仁或不仁”,周公、关(管)叔“同服或仁或不仁”,来证明实质的“仁”并不在“古服与古言”之类外在的形式[③]。墨子的思路的确很实在,它以对当时社会的有用与无用、有利与无利为唯一标准,作为他思索的理性,他衡量学说的标准“三表法”,其实就是一种希望沟通历史依据、价值理性和实用工具理性的方法,所以叫“本之”、“原之”、“用之”,没有用处的学说,即使有历史的依据、逻辑的思路,也不能成立,因为他是“宗教”—“刑政”—“操作”的思路,不能落实在现世操作,一切都无意义。也许,这与孔、墨的身份不同大有关系,孔子出身于贵族,而墨子出身于下层。

儒者属于理想主义的人文思潮,墨子一系则把思考的基础放在现世的合理性上

儒墨之争也暗示了时代风尚的变化。一个时代结束了,那些拥有过去的文化经验,熟悉过去的文化规范,并一直享受着历史遗留下来的文化优越感的文化人常常会感到一种惶恐不安,生活在殷周礼仪文化氛围中的旧贵

变动时代中的两种趋向:理想主义与现实主义

① 《论语·微子》,《十三经注疏》,2529页。

② 《墨子间诂》卷十二,413页、414页。

③ 《墨子间诂》卷十二,414—416页。按:孙诒让《墨子间诂》以为公孟子就是《说苑·修文篇》中的公孟子高,是“七十子之弟子”,稍晚于曾子,与墨子同时。411页。

族文化人对于周围一个礼崩乐坏的环境感到陌生，心理上失去了安全感，于是不免总要怀念和追忆，在历史中构建理想的影像，借传统来批评现实，以文化精神来讥讽世俗社会。从来不需要为生存而忧虑的习惯，使他们更多地考虑终极与抽象的心灵和精神问题，使他们一发言就流露出理想化人文主义，当然，过去的身份意识与昔日的话语权力也是使他们依恋过去的文化、制度的原因。然而，那种时代过去之后，动荡变化的社会中总要有一种实用思潮来填补思想世界的空白，一批并不拥有文化优越感和旧文化经验的思想者会敏感地把握时代的需要，针对生存的现实，把那种过于理想化的话语转变成可以见效可以实用的策略，并抨击旧时代的文化经验，比起依据近代历史，用可以追忆可以传续的思想传统来建立自己价值体系的儒者来，墨子一系更多地是依据想象中的夏代故事来证明自己。追溯历史有两种情况，一种是借助可以考察的近世经验和历史来证明自己思想是合理的延续，一种是挪借难以考见的上古传说与神话来说明自己的思想渊源久远，前者是“法后王”，后者是“法先王”，前者是经验和知识的守成和传承，后者是思想与方法的更新与变革。所谓“托古改制”，墨子一系的思想就是如此，他们并不重视文化和知识的断裂，而只是为了当下制度和规范的建立，所以，墨子一系用充满工具理性色彩的思想来批评维护价值理性的思想。《荀子·解蔽》中就批评他们说：

> 蔽于用而不知文①。

“用”就是实际效用即重视能够实现的利益，这种思路的落脚处在现世，而“文”则是形式与象征的和谐与华美，它的着眼处却常常在传统。

汉代王充在《论衡·薄葬》中曾经指出墨子一系过于注意经验的问题，他说墨子考虑问题“不留精澄意，苟以外效立事是非，信闻见于外，不诠订于内，是用耳目论，不以心意议也”，又说，“墨议不以心而原物，苟信闻见，则虽效验章明，犹为失实，失实之议难以教，虽得愚民之欲，不合知者之心”②，这里说的就是墨子一系太过分执著于耳目可验、口鼻可得的经验而放弃了精神和心灵的体验，寻找到了“物”而放弃了“心”，适合了“愚民之欲”，却不合“知者之心”。其实，外在形式和谐华美的追求，象征世界在生活中的存在，一方面是一种超越功利的行为，不超越实用性和工具性，人们没有心情去追

① 《荀子集解》卷十五，《诸子集成》本，261页，中华书局。

② 《论衡校释》卷二十三，962页、963页，黄晖撰，中华书局，1990，1995。

寻外在形式的“文”,一方面是一种人类感情的表现,外在的“文”其实正是内在的“化”,人类需要一些寄寓情感的文化形式来表达自己对神圣的敬畏和追求,也需要一些可以宣泄情感的文化象征来传递自己的欢喜和忧愁,如果只是寻求实用和功利,很可能使内心情感及寄寓这些内心情感的仪礼和象征都丧失,而丧失了这些的人类,也丧失其人之为人的依据而沦落为生物。因此《庄子·天下》中也批评这种“不合人情”是:

如果只是寻求实用和功利,很可能使内心情感及寄寓这些内心情感的仪礼和象征都丧失,而丧失了这些的人类,也丧失其人之为人的依据而沦落为生物

> 其生也勤,其死也薄,其道大觳,使人忧,使人悲,其行难为也,恐其不可以为圣人之道。反天下之心,天下不堪。墨子虽独能任,奈天下何?离于天下,其去王也远矣。[1]

三

墨家后学:墨分为三和两种取向

曾与儒者并称的墨子一系曾经是“显学”,《吕氏春秋》曾经说到,当时“孔、墨之后学显荣于天下者众矣,不可胜数”[2]。虽然关于墨子一系的文献已经大多散佚,但仍可以从一些零星记载中窥见当时墨子门下的盛况。例如原为子夏门人的禽滑厘,曾向墨子学习守备技术,为宋国抵御楚国的入侵[3],又例如传墨子之学于越国的公孙过,曾经得到越王信赖,派人以“束车五十乘”来迎接墨子[4],又例如隋巢子,继承“尚俭”之说,著有著作六篇[5],又例如曹公子,曾奉墨子之命仕于宋国,他本因节俭而薄于鬼神,后却丰厚而祭祀鬼神,不思己过,反而怀疑墨子之说,曾经受到墨子批评[6]。《庄子·天下》和《韩非子·显学》都显示墨子之后,墨学分出了三支,一是“相里氏之墨”(《庄子·天下》作“相里勤”),一是“相夫氏之墨”(《庄子·天下》无),一是“邓陵氏之墨”(《庄子·天下》作“邓陵子”)[7],后世更有人指出,由于他们“俱诵墨经,而倍谲不同”,各传其所记诵的墨子之言,于是使《墨子》中的《尚

---

① 《庄子集释》卷十,1075页,中华书局,1961。又《史记·太史公自序》里也说“墨者俭而难遵,是其事不可遍循”。

② 《吕氏春秋》卷四,《二十二子》,634页下。

③ 《墨子间诂》卷十三《公输》,卷十四《备城门》,448页、449页。又《列子·杨朱》记载他继承墨子尚节俭的思想,曾批评端木叔靡耗财产之事。见《列子集释》卷七,229页,中华书局,1979,1985。

④ 《吕氏春秋》卷十九,作“公上过”,《二十二子》698页。《墨子间诂》卷十三《鲁问》,436页。

⑤ 《汉书》卷三十《艺文志》,1738页。

⑥ 《墨子间诂》卷十三《鲁问》,437页。

⑦ 《庄子集释》卷十,1079页;《韩非子》卷十九,《二十二子》,1185页。

贤》、《尚同》、《兼爱》、《非攻》、《节用》、《节葬》、《天志》、《明鬼》、《非乐》、《非命》、《非儒》等十一篇都分成了文字上有差异的上、中、下三篇。

墨家后学的发展形成两种趋向

按照胡适的说法，墨家后学的发展形成了两种趋向①，一是向"钜子"为中心的宗教组织演化，即有的学者所谓"墨子弟子之出处行为皆须受墨子之指挥"，"墨者为一有组织的团体"，"墨者之团体内纪律极严"②，一是从人文社会为中心转向技术与逻辑为中心的"别墨"，这就是《墨子》中《经》上下、《经说》上下、《大取》、《小取》所显示的那种名辩学说与《公输般》、《备城门》以下所显示的技术性论著。这大体是可信的。不过，有几点需要特别补充：首先，与儒者之学重视思想的薪火相传与文化的基本教育不同，墨子一系在传续上，更多地带有那种人身的依附性和团体的封闭性，无形中消解了思想层面的联系纽带而凸显了团体层面的宗法关系，于是不免会在"钜子"、"圣人"的光环消失时分崩离析，连思想的联系也随之崩溃；其次，墨子一系的学说对于个人的要求未免太过，正如《庄子·天下》所说的要求人"生不歌，死不服"，完全服从一种实用到底的思想，用近乎苛刻的朴素来限制人的欲望，是"反天下之心，天下不堪"，而要求每个人都"以裘褐为衣，以跂蹻为服，日夜不休，以自苦为极"，弄得"腓无胈，胫无毛"，也是使从学者难以忍受的，至于要求后人自愿"以巨子为圣人，皆愿为之尸，冀得为其后世"，更是一种专制的传承形式，是引发争斗的根源，墨子一系的渐次消失，正在于这种自我瓦解。再次，思想学说在墨子的后学那里逐渐转化成一种单纯的行动，而行动的需要又激活了对技术的追求，墨子称道治水的禹，禽滑厘之为宋御楚，墨子之徒都可以"赴火蹈刀，死不还踵"③，这是使其理论学说日渐转化为一种行动的内在原因，所传墨子造飞鸟，与公输般较攻守之械，与禽滑厘论城守，是否都有使行动具有更高技巧的实用趋向？本来，墨子思想中就有很浓重的实用色彩，实用色彩过于浓重会淡化人们对于思想的兴趣，而从这一应付现实需要而产生的实用思想又会很快激发人们对使用技巧和知识的热情。那么，墨子一系向技术与逻辑转化的内在思路是否就在于此呢？墨子一系思想渐渐消退的内在缘由是否也在于此呢？

墨家学说瓦解的内在根源

---

① 胡适：《先秦名学史》，《胡适学术文集(中国哲学史)》下册，819页，中华书局。

② 冯友兰：《中国哲学史》，112—115页，中华书局，1961，1984。

③ 《淮南鸿烈集解》卷二十《泰族》，681页。

第五节　思想传统的延续与更新(Ⅲ):道

道者：并非后人想象中的一个流派

道者与儒、墨不同。如果说，儒者与墨者在战国初期都已经是“显学”，故而初具思想流派的雏形，那么道者在当时却未必有一个传承脉络明确的流派，甚至思想也不那么一致与清晰。究其原因，大概是因为儒者以教育中的师生关系、墨者以组织中的上下关系，均可以在时间轴上理出他们在思想史上传承延续的轨迹，而道者则几乎无法确定其起源及传续的痕迹，只能说当时有一批知识人有一种大体一致的思考路数和思考兴趣，这大体一致的思路和兴趣就成为一种思潮。

《汉书・艺文志》里说，“道家者流，盖出于史官，历记成败存亡祸福古今之道，然后知秉要执本。清虚以自守，卑弱以自持”①，这一段话在过去常常被视为比附，但是近年来，一些有关古道者言的简帛文书相继出土，使人们认识到道者一流与古代史官所执掌的天文历算知识之间的关系，也逐渐看到了作为整体知识背景的阴阳五行与道者思想的纠葛。史官在古代中国，既掌史事之记载，也要掌星历占卜之验证，对天人时空有深切的体验，正如《庄子・天道》所说，“古之明大道者，先明天而道德次之”②，他们体验宇宙变与不变的“道”，然后把这个“道”推衍到社会与人类，这是道者的一个共同思路，换句话说，他们思路的起点是从“天道”开始的，然后才从这里推衍出一个知识系统。

前期道者的各种取向与思路

“道”的思想以及从“道”的思考衍生出来的一整套处理宇宙、社会与人生问题的知识和技术，在公元前五至公元前四世纪前后的渐渐出现绝不是孤立的突兀的。如果非常粗略地划分的话，大体上是好几类相近但又略有

---

① 《汉书》卷三十，1736页，中华书局标点本，1962，1983。

② 《庄子集释》卷五，471页，中华书局，1961，1978。

区别的思路,《国语·越语下》中的范蠡思想,《越绝书》中的《计然》等,多少都有些半是阴阳数术半是道者的色彩,他们是把对宇宙天地的揣摩和理解,作为他们的自然与社会知识的基础和依据,最后的落脚处,还是在以"天道"确认那些解决现世问题的知识的权威性;而马王堆汉墓帛书《黄帝书》、《管子》中的若干篇,则已经把这种尚偏重于实用的知识与技术范畴的思路引向了对宇宙观念、制度建设、个人生存各个方面的理论思考;而《老子》思考的中心则是通过宇宙之道的体验,追寻对天道、世道、人道的全面而终极的理解,到了《庄子》,更偏向对于"人"的内在精神超越和自由境界的探寻。这三种思路,第一种可能应该称为"古道者之学",第二种近于后来的所谓"黄帝之学",第三种近于后世所谓的"老子之学"。当然,在这三种思路之外,还有很多游移在三者之间各有不同的道者,也许它们未必在思想上或传承上有什么直接的联系,彼此之间有很多差异也有很多重叠,但由于它们有较为一致的思路,所以后人大体上用"道家"这一称呼来指称他们。

一

虽然我们认为早期越地之范蠡、计然与后来的"道家"有渊源关系,但是,他们的资料已经残佚不齐,现存的零星片断,也难以确定有多少是当时思想的孑遗,有多少经过后人想象,所以我们只能知道,在春秋战国之际,已经有一些出自天象阴阳之术的哲理在逐渐形成,从天道来思考问题的古道者之学已经初具雏型,但是具体而详细的分析却无从进行。

黄帝之学:宇宙、天象之理的推衍和运用

于是,这里我们先来看被后世称为"黄帝之学"的道者思想。

从现在出土的文献来看,黄帝之学的产生是很早的,至少在战国前期即公元前四百年前后,依托黄帝之言的黄帝之学就已经逐渐形成[①]。与儒、墨的学术传统不同,如果说源于邹鲁的儒、墨追踪尧、舜、禹、汤、文、武及周公一路,作为自己的历史依据,那么黄帝之学则追踪(或推出)更早的黄帝,凡言及思想皆称黄帝;与儒、墨诉诸人的本性或人的需求为思想依据不同,他

① 在《管子》、《慎子》、《尉缭子》、《鹖冠子》、《庄子》、《申子》、《尸子》、《荀子》、《战国策》等等书中都引用过黄帝之言,可见黄帝之学来历很早。《史记·孟荀列传》中说"慎到、田骈、接子、环渊,皆学黄、老道德之术",《老庄申韩列传》中又说申子"本于黄老而主刑名",韩非"喜刑名法术之学而归本于黄老",可见黄帝之学至少在这些人之前就应该成立了。

们以“天道”作为思想的依据,一切世间事都以“天道”即宇宙自然为依据;与儒、墨较多地关心道德、伦理、政治不同,黄帝之学的知识涉及更广,包括了古人的天象、历算、星占、望气、地理、兵法、博物、医方、养气、神仙一类知识①。在黄帝之学的形而上的哲理背后,拥有春秋战国时代相当丰富的天文历算、地理物宜、法律制度甚至占星、推历、望气、德、形法的知识,以及种种治世和处世之道。但是应当指出,它基本上是从“天”即宇宙推衍出来的一套知识与思想,所以,当战国最后时期集大成的《吕氏春秋》在全书的《序意》里引黄帝教诲颛顼的话语作为自己立论的基础时,引的就是一句:“爰有大圜在上,大矩在下,汝能法之,为民父母”②。

参考马王堆汉墓帛书《黄帝书》与战国时代各种著作中引述的黄帝之言,就可以知道黄帝之学确实是对宇宙问题极为关心的,它讨论天地,既有关于宇宙本原的“恒无之初,迵同太虚”,又有关于宇宙变化的“剖有两,分为阴阳,离为四时”③,讨论天道运行,既有“道之行也,繇不得已”,又有“八正”、“七法”等规则,它将宇宙的道理分别推衍到“天”、“地”、“人”三方面,就有了所谓“天制寒暑,地制高下,人制取予”的思想④。它的基本思路是,世间一切都应当仿效“天”、“地”,“顺天者昌,逆天者亡”⑤,在这种思路中,天文历算、杂占医方、军略政术就有了一个共同的“理”——“万举不失理,论天下而无遗策”。

“四时有度,天地之李(理)也”⑥,这个“理”就是从宇宙天地中体验和揣摩出来的。不妨看一个例子:可以大体确定与黄帝之学关系密切的《国语·

---

① 在《汉书·艺文志》的兵书、数术、方技类中都有相当多以“黄帝”为名的书,虽然这里有一大部分是《淮南子》所说的“为道者”的攀附和伪托,不过,我们以为,在战国时代,可能就已经有以黄帝为名的技术类著述,近年银雀山出土的汉简本《黄帝伐赤帝》、《地典》,马王堆汉简本《十问》、帛书《十大经》,都是黄帝之学,但有的是属于兵阴阳,有的属于阴阳刑德,有的属于方技中的房中,大约它们的成书年代都要早于入葬年代,那么秦汉之前就已经有了这一类关于具体知识与技术的黄帝书,而秦汉以来各种数术和方技之所以攀附和伪托“黄帝”,就是因为它们之间的知识谱系接近。

② 这几句话很可能就是黄帝之学的要紧处,也就是说,黄帝之学是以大圜和大矩即天地为不言而喻的依据,引申和推衍出来的一套实用技术和一套思想理论。《吕氏春秋》第十二卷末,《二十二子》本,665页。

③ 《道原》,《老子乙本卷前古佚书释文》,文物出版社,1974。以下所引马王堆帛书本《黄帝书》均简称《释文》。

④ 《称》,《释文》,38页B。

⑤ 《十大经·姓争》,《释文》,26页B。

⑥ 《经法·论约》,《释文》,16页A。

越语下》有这样一段话：

> 赢缩以为常，四时以为纪，无过天极，究数而止。

这段话又见于同样与黄帝之学有关的《管子》卷十五《势第四十二》：

> 成功之道，赢缩为宝，毋亡天极，究数而止。

而在马王堆帛书本《称》也说：

> 日为明，月为晦，昏而休，明而起，毋失天极，厩（究）数而止[1]。

与日月、赢缩、四时相关的宇宙天象之"理"的具体化，就是一些规律性的"数"

显然，这里所说的"天极"，其实是与日月、赢缩、四时相关的宇宙天象之理，而这种"理"的具体化，就是一些规律性的"数"，按照他们的说法，人们应当参照这些"数"的规则，这就是《道原》中所说的"抱道执度"的"度"。同样，马王堆帛书本《十大经·立□》说"吾受命于天，定位于地，成名于人"[2]，"受命"的"命"在《鹖冠子》中作"数"，天给予人们的是苍天旨意（命）也是自然法则（数），而人最终落实的所谓"名"，也就是用于管理社会秩序的符号系统，是孔子"必也正名乎"的"名"，也是"刑名"之学的"名"。

黄帝之学与天文历算的关系很深

黄帝之学与天文历算的关系很深，《抱朴子》内篇卷十七《登涉》中有一段话：

> 天地之情状，阴阳之吉凶，茫茫乎其亦难详也，吾亦不必谓之有，又亦不敢保其无也。然黄帝、太公皆所信仗，近代达者严君平、司马迁皆所据用，而经传有"治历明时"、"刚柔之日"，古言曰："吉日惟戊"，有自来矣。[3]

太公一类传说，现在主要是在《六韬》中，但《汉书·艺文志》的道家类中是有《太公》的，它也是黄帝之学中的内容。葛洪把天地情状阴阳吉凶也就是《易》革卦象辞所说的"治历明时"、《礼记·曲礼上》中记载的内外刚柔之日和《诗经·小雅·吉日》所说的以干支配吉凶的方法，都算在了黄帝头上，正说明黄帝之学与天文星象、阴阳推历以及观天象占吉凶的知识与技术的关系。《文子·精诚》、《淮南子·览冥》都说黄帝"调日月之行，治阴阳之气，节

---

① 《释文》，40 页 B。

② 见《释文》，18 页 B；又，参见《鹖冠子·世兵》；并参考唐兰：《马王堆出土〈老子〉乙本卷前古佚书的研究》，《考古学报》1975 年 1 期。

③ 《抱朴子内篇校释》，王明校释，301 页，中华书局。

四时之度,正律历之数……"[1],可能,正是在对天象和历法的观察和联想中,黄帝之学的传承者们总结了一些拥有自然法则为依据的原则,并用来自天象与历法中的吉凶祸福来印证其正确性。比如刑德[2],本来是阴阳推历判断吉凶的方法,但挪用到兵法上,就是百战百胜的基础,《尉缭子·天官》中就肯定了这一点,而在政治上,则成了对政治正确的证据,因为政治也要吻合宇宙的法则,《管子·四时第四十》[3]:"阴阳者天地之大理也,四时者阴阳之大经也,刑德者四时之合也,刑德合于时则生福,诡则生祸",这就是马王堆帛书本《十大经》中黄帝所说的"始判为两,分为阴阳,离为四时",因为天地已经如此,所以正如《称》所说"凡论必以阴阳(明)大义";又比如天地运转,本来是人们推断季节节气的天文依据,但投影于人间,就成了安排人间社会秩序不言而喻的规则,《管子·版法解第六十六》:"版法者,法天地之位,象四时之行,以治天下……春生于左,秋杀于右,夏长于前,冬藏于后……"[4],这也可能是从黄帝之学中来的,《经法》中说,"天执一明(三、定)二,建八正,行七法"[5],天规定了日、月、星的运转,规定了一阴一阳即一晦一明的变化,规定了"四时有度,动静有立,而外内有处",因为天地人三位一体,"天地有恒常,万民有恒事,贵贱有恒立"[6],天的这种神圣而整齐的秩序,当然就是人间秩序的"版法"。

"观天于上,视地于下,而稽之男女"[7],这一思路一直在春秋战国时代影响很深,《国语·周语下》中太子晋就说过,"上不象天,而下不仪地,中不和民",就失去了立足之本[8],而《管子·心术下第三十七》:"能戴大圆者体乎大方,镜大清者视乎大明"[9],大圆就是天,大方就是地[10],这些话与《吕氏春秋》卷三《圜道》中的"天道圜地道方,圣人法之所以立上下"很像,大概都是从黄

---

① 《淮南子》卷六《览冥》,《淮南鸿烈集解》,205页,中华书局,1989。这段话又见于《文子·精诚》,可能都出自于黄帝书的记载。

② 关于刑德,可参见《管子·四时》和《十大经·观》,大体是日为阳,月为阴,阳为德,阴为刑,德生于春盛于夏,刑始于秋而盛于冬,如果刑德不乱,就四时有序,反之则乱。

③ 《二十二子》本,148页。

④ 同上书,171页。

⑤ 《经法·论》,《释文》,12页A。

⑥ 《经法·道法》,《释文》,2页A。

⑦ 《果童》,《释文》,24页A。

⑧ 《国语》,111页,上海古籍出版社,1988。

⑨ 《管子·心术下第三十七》,《二十二子》本,145页。

⑩ 《经法·四□》中有"规之内曰员(圆),柜(矩)之内曰(方)",《释文》,11页B。

帝与颛顼那段对话“大圜在上，大矩在下，汝能法之，为民父母”推衍出来的，用现代的话语来表述，就是用天圆地方的自然法则作为人间秩序的终极依据，把天、地、人贯穿起来①。在黄帝书中，把天、地、人连在一起，强调人们要参证天文、地理、人事三方面因素的话语很多，比如《经法·大分》中的“王天(下)者之道，有天焉，有人焉，又(有)地焉，参者□用之，□□而有天下矣”②。从哲理的层面上说，这句话无非是表示：“道”是贯穿天、地、人即宇宙一切的根本法则，一切的合理性都要得到天、地、人的自然法则的支持。但是，从产生它的知识与技术背景来说，我们要说，它表示的是黄帝这一思想流派所依托的背景或基础，是古代中国有关天文、地理与人类自身的很具体也很广泛的知识与技术，正是从这些几乎包容了古代中国所有知识与技术的背景中，才产生了那种用涵盖、超越的话语来表达的气派宏大的哲理。

黄帝之学包含了以下内容和思路

概括地说，黄帝之学包含了以下内容和思路：

第一，天圆地方的盖天说，它是以视觉中以北极为中心的天体运行为背景得来的一种宇宙知识，宇宙中永恒不动的极点使人们想象为“一”或“太一”或“太极”，天地整齐的对称和天地规则的运动被人们理解为一种精致的宇宙格局和自然秩序③。第二，“阴阳”、“四时”、“五行”是构成天、地、人的共同法则，它们之间由于一种“同类”、“同声”或“同气”的关系，由“气”在中间形成互动和感应④。第三，由于对天象的轨迹与历法的规则可以用数字来表示，所以它有很多数字表示的基本概念，而这种概念推演到社会范畴，就形成了相当多的数字化术语，如一(道)、二(日月或阴阳)、三(日月星)、四时、五政、六柄、七法、八正，这就是所谓的“数”、“度”、“位”⑤。

---

① 据说，马王堆汉墓帛书《黄帝书》，在黄帝之学中是具有“经”的地位的中心著作。《十大经》中有“上知天时，下知地利，中知人事”一语，相当重要，李学勤曾经以它为《黄帝内经·素问》两次引用，并称之为“上经”，证明马王堆这批黄帝书在黄帝之学中的重要性，见《释文》，33页B；李学勤《简帛佚籍与学术史》323页，台北，时报出版公司，1994。

② 《释文》，8页B；这种思路也许不止在黄帝之学直接影响下的一些著作，如《管子·君臣上第三十》(《二十二子》本，132页)：“天有常象，地有常形，人有常礼”，可能也在黄帝之学间接影响下的一些著作中出现，如《荀子·天论》“天有其时，地有其财，人有其治”。

③ 参见葛兆光：《众妙之门——太一、北极、道与太极》，载《中国文化》第三辑，香港中华书局，1991。

④ 这种思路很早就有，参见《吕氏春秋》卷十三《应同》，但是，在后世也被其他思想流派采用，《新语》卷上《术事第二》有“事以类相从，声以音相应”，《新语校注》47页，中华书局，1986；又，《汉书》卷五十八《公孙弘传》记公孙弘有“气同则从，声比则应”，2616页；又，董仲舒《春秋繁露·同类相动第五十七》有“气同则合，声比则应，其验皎然也”，798页，《二十二子》影印本，上海古籍出版社，1986。于是，这种思想就被儒家化了。

⑤ 参见《鹖冠子·泰鸿》的记载以及《经法·论》，《老子乙本卷前古佚书释文》，12页B。

第四,这种有形的宇宙观念和天地人贯通的想法,加上一些看上去简约而神秘的数字概念,使得人们认为,社会与人间的事情可以用一些来自自然的规则进行运作,一方面他们发明了"式",另一方面他们想出了"度",把这套思路推演到社会与人,这就是所谓的"道生法",因为它来自"天道",所以"法"才能有不言而喻的合理性,"生法而弗敢犯也,法立而弗敢废也"①。

二

宋钘、尹文一系

在讨论老子之学之前,我们来看一看公元前四世纪前后的其他道者的思想。

宋钘、尹文是齐稷下之士,约在齐威、宣、湣王之世,他们的思想资料现在已经所存无几,据先秦的文献来看,大约是采取柔顺和调和的态度平息纷争与避免矛盾,把解决世间一切之根源归于"白心",即首先净化自己的心灵与精神,抑制自己的情欲,破除自己的固执即"别宥",这大概是从"天道"即宇宙天地之拱默无为中体验出来的一种生活态度,所以《庄子》称他们为"以聏合欢"②,而《荀子》却批评他们是"蔽于欲而不知得"③。据说,宋钘曾经带领他的门人到处辩论宣传,使人了解人的情欲其实很少,而人常常误以为自己情欲很多,只要能够明白这一点,就可以有克制的心情,他在世道上主张"禁攻寝兵",以求平息争斗,在人道上主张"情欲寡浅",对一切都视为自然,所谓"明见侮之不辱,使人不斗","设不斗争,取不随仇,不羞囹圄,见侮不辱"④,这多少有些与墨子非攻、兼爱、节俭的学说接近⑤,所以《荀子·非十

① 《经法·道法》,《老子乙本卷前古佚书释文》,2页A。《淮南子·泰族》中说,五帝三王"莅政施教,必用参五","参"就是"仰取象于天,俯取度于地,中取法于人","象"、"度"、"法"之间是有关系,可以用隐喻的方式贯通的,这是道法转关中的一个重要的思路。关于黄老之学的"道法转关"问题,在后面还将有专门的讨论。

② 《庄子集释》卷十,1082页。

③ 《荀子集解》卷十五《解蔽》,《诸子集成》本,262页。

④ 分别见于《荀子集解》卷十二《正论》,《诸子集成》本227页;《庄子集释》卷十《天下》,1082页、1084页。《韩非子》卷十九《显学》,《二十二子》本,1186页。

⑤ 日本学者渡边秀方《中国哲学史概论》认为,宋钘"继承墨子兼爱学说,且体得老子的柔道处世之法",所以应是"墨门之正系",但是金受申《稷下派之研究》却不同意这种仅仅从某一思想相似来归派的做法,认为稷下派固然有"混合名法"、"道法转关"的趋势,但他们仍然应属于道家。商务印书馆,国学小丛书本,7页以下,1933。

二子》也把他与墨子归为一类[①]。

彭蒙、田骈、慎到一系

那么，彭蒙、田骈、慎到一系呢？从零星的资料看来，他们是较为偏向于反智论的一系，按《庄子·天下》的说法，他们的主张是摒弃人的知识，去除个人的偏执，对万事万物的差异采取相对主义的"齐物"观念，消解一切理性之权威，对生活采取自然主义的"顺情"态度，摆脱一切外在枷锁的束缚，因为理智是有局限的，圣贤也只是一隅之见，而天下万事万物各有其可其不可，就连泥块也有其"道"。据说，田骈曾经对齐王宣讲他的"道术"，而他的"道术"就是以"无政"为"政"，就是"因性任物而莫不当"[②]。而慎到则有过一段寓言，说鸟飞于天，鱼游于海，都是因为其"无知"，若是用智有为，则"必坠必溺"，所以"任自然者久，得其常者济"[③]。"任自然者久，得其常者济"这句话又收在《吕氏春秋·贵因》中，故有学者判定《贵因》一篇本于慎到[④]，在这篇中说到，"夫审天者，察列星而知四时，因也，推历者，视月行而知晦朔，因也"，"因"，就是因循，顺其自然，"天道因则大"[⑤]，可见慎到就是从"天道"来推"人道"的。在对"天道"的体验中，一方面感受到"道"的广袤无垠而不可把握，深知"物"的丰富多样而难以遍知，于是希望通过一种"弃圣绝智"的相对主义来超越一切或用一种"无可无不可"的自然主义的态度来随顺一切，所以《庄子·天下》说他们是"不顾于虑，不谋于知，于物无择，与之俱往"[⑥]；另一方面感受到天地有天地的法则，宇宙有宇宙的规矩，于是觉得不必有自己的固执，只要顺其法则就可以得其自然，所以《荀子·解蔽》说慎到是"蔽

---

① 据郭沫若的研究，《管子》中的《心术》、《内业》、《白心》、《枢言》几篇是他们的著作，并说"初期的道家可能有一种合理的动态，便是站在黄老的立场以调合儒墨"，见《青铜时代》，264 页，科学出版社，1961。但他们的道者趋向是很清楚的，就是从这几篇中也可以看出，其中如"（圣人）上察于天，下察于地"、"（人）戴诸大圜，体乎大方，镜诸大清，视乎大明"，颇取自黄帝之学以天地为依据的学说，又如"凡道，无根无茎，无叶无荣，万物以生，万物以成，命之曰道"，"精也者，气之精者也，气，导乃生，生乃思，思乃知，知则止矣"，则说的是宇宙本原"道"与人之本原"气"，这又与老子之学相近。如果这些文献真的是宋钘、尹文一系的作品，那么，他们除了"禁攻寝兵"、"情欲寡浅"之外，还有其宇宙与人生理论的背景，即把宇宙、社会、人视为一体，以道为本原，以精气贯通一切，可能在他们的思想深处，价值的本原与是非的依据是宇宙与人心，宇宙是天之无言运行，人心是心之宁静自化。

② 《吕氏春秋》卷十七《执一》，《二十二子》本，691 页。

③ 《慎子》13 页，守山阁丛书本。《太平御览》卷七六八、《白氏六帖》卷十一引《慎子》说，"燕鼎之重乎千钧，乘于吴舟，则可以济，所托者浮道也"，似乎也是因循其道的意思，3409 页，中华书局影印本，1985。

④ 蒙文通：《杨朱学派考》，《古学甄微》，253 页，巴蜀书社，1987。

⑤ 《群书治要》引《慎子·因循》。

⑥ 《庄子集释》卷十，1086 页。

于法而不知贤”[①]，就是说他蔽于自然法则而不知人的自由和努力，这是彭蒙、田骈、慎到一流的思路的起点。这种思路很容易成为专制主义的基础，因为它否认了个体思考的意义，也消解了更新变革的必要，这一点就是后来由“道”而“法”的转换关节[②]，但是，也要看到，当这种思考成为对理性的权威进行质疑的起点时，它又拥有了一种思想的睿智，即瓦解或消解那些固执的、甚至是专制的话语权力，促使人们从无偏无党的“原初之思”出发，平等地公正地看待一切，也促使人们摆脱现世的具体的得失利害去追寻一种自然与超越的境界，即他们所理解的“道”。

特别值得提出来讨论的，是在后世以不肯拔一毛而利天下著称的杨朱一系。

杨朱一系的意义

前面所说齐地出身的道者，与黄帝之学多有学术与思想的纠缠，其思路以及语言表述也常有相近之处，但是，杨朱却不同[③]，关于杨朱的资料，现在大多已经不存，只散见于《孟子》、《庄子》、《吕氏春秋》、《淮南子》等书，《列子》中的《杨朱》一篇向来被认为是魏晋人的伪作，但其中也包含了杨朱的传说，不妨把它们看成是可资旁证的思想资料。

在战国前期，杨朱似乎是颇受世俗欢迎的，除了他之外也有一些类似的个人主义思想，如《墨子·耕柱》中的巫马子就是一个公然声称“不能兼爱”，而以“我身”为至爱的人，他主张“有我”到了“有杀彼以我，无杀我以利”的地步[④]，《孟子·滕文公》里说，“天下之言，不归杨则归墨”，并把杨、墨并称，视为洪水猛兽，可见杨朱之学已经与显学并驾齐驱。推想其原因，一方面吻合了那个秩序变动时代中人们普遍的利己心态和实用倾向，一方面切中人类心灵中最为深刻的生存意识，因为它的基点是个人主义的。英国学者葛瑞汉(A. C. Graham)在《道的论辩者》中指出，个人主义“这一哲学赋予上层人士抗拒公众义务及其巨大道德压力的权利，在中华帝国一直存在”[⑤]，而杨朱的思想就是其早期形态，它仅仅从计算利害出发，与儒、墨都不一样，它不追

---

① 《荀子集解》卷十五，262页。

② 后来法制主义的理论与这种思想的接榫处即在于此，如慎到、申不害、韩非都本黄老而归刑名，关于这一点，以后我还会详细论述。

③ 尽管也有人不把杨朱视为道者，但我以为在它可以算广义的“道家”。

④ 《墨子间诂》卷十一《耕柱》，398页。又，参见《古史辨》第六册，194页，上海古籍出版社重印本，1982。

⑤ 《道的论辩者：中国古代的哲学论辩》(*Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, A. C. Graham, Open Court Publishing Company, 1989, p. 56)；又，可参见关锋：《论墨子与杨朱学派》，载《中华文史论丛》第六辑，中华书局上海编辑所，1965。

问人类如何对社会有益或社会如何对人类有益，而是追问：什么真正对个人有益？什么真正对个人有用？所以它提出的是“为我”、“贵己”的口号。据《庄子·骈拇》、《韩非子·显学》、《吕氏春秋·不二》及《贵生》、《淮南子·氾论》说，它之所以“为我”，是因为它确立了人的个体存在的价值，“轻物重生”，“不以天下大利易其胫一毛”，“全性得真，不以物累形”。一方面它的思路背后依凭了一个自然主义的合理思想，即“天道自然”，人是宇宙之子，就应当按照宇宙法则来生存，顺应宇宙赋予的生活轨道自然完成生命，即《吕氏春秋·尽数》中所说的，“圣人察阴阳之宜，辨万物之利以便生，故精神安乎形而年寿得长焉，长也者，非短而续之也，毕其数也”，另一方面它的思路包含了一个价值的两分原则，属于外在的是“物”、是“利”、是“彼”，属于内在的是“人”、是“情”、是“我”，前者似真实幻，后者似虚而实，所以他把个人的生命、性情的价值放在社会与群体的利益之上，他们决不入军旅，决不近险地，对于虚幻的名利采取极端的鄙夷态度，如果《列子·杨朱》的记载是早期杨朱一系资料的孑遗，那么我们会看到这样的论调，“凡为名者必廉，廉斯贫，为名者必让，让斯贱”，“名乃苦其身，燋其心”，虚名是一种虚伪，他们对于用礼义与矫情来扭曲自己的方式十分不屑，觉得与其如此不如死掉，当他们意识到生死的寿限，便鼓励一种避世主义和快乐主义，这种人生态度，在《列子·杨朱》中被表述为：“从心而动，不违自然所好”，“从性而游，不逆万物所好”①。

在理性历史的框架中试图超越历史，在社会生存的环境中试图摆脱社会

被后世概括为“道家”的种种思想可能有一些差异，但是其中表现的共同趋向是，个体生命永恒、精神超越、瓦解理性的束缚，即生命主义、反智主义、超越主义的趋向是很明显的，他们透过对宇宙天地的体验，领悟到的不是可以实际操作的知识而是只能体会的智慧，不是可以计数的“法”、“度”，而是难以明说的个体生命的意义，它们是在理性历史的框架中试图超越历史，在社会生存的环境中试图摆脱社会，杨朱可能就处在这一思路的极端，尽管这一思路在中国一直并不是主流，但它却有时会激动那些与主流意识形态对抗的士人。

三

老子及其时代

现在我们来讨论影响最为深远，最集中凸显早期“道”者之思，但至今不

① 《列子集释》卷七，220页，中华书局，1979，1985。

能确定其时代与来源的老子之学。

老子的时代一直是争论不休的问题,当然现在也不能有明确的结论。传统的说法是老子早于孔子,但从宋代的叶适到清代的汪中,都曾对老子的年代提出过种种质疑。近代以来,先是梁启超认为老子的来历不明,恐为战国晚期的作品,然后胡适则捍卫传统的说法,再次确定老子先于孔子,但是冯友兰则认为,老子产生很晚,理由是"孔子以前无私人著述之事"、"《老子》非问答体"、"《老子》之文为简明的经体",到了顾颉刚,更由于《老子》是赋体,《吕氏春秋》用《老子》而不提老子等等,认定老子是战国晚期的作品①。参加论辩的大多是当年著名的学者,辩论的内容是从文献引徵、思想系统、语言风格到文体特征,几乎无所不及,但终究不能水落石出。胡适有一句话说得很恳切,他说,要确定老子的时代,要有确证,"在寻得这种证据之前,我们只能延长侦查的时期,展缓判决的日子"②,但这在当时是困难的,像冯友兰就反驳说,他自己写哲学史,就要"把老子放在一个地方"③,这在当时是无可奈何的事。但是,在大量出土文献面世的今天,我们大概有可能推测,无论老子是一个传说的人物还是确有其人,《老子》最后写定至少应是在战国中期,而其反映的则应当是与墨子一系大体同时,即战国前期的道者的思想④。从知识系统来说,老子之思想大体上的来源是,古代祝史对"天道"变化的体验,文化贵族对"世道"崩坏的反思,以及楚人对于"人道"永恒之追索。

前面我们曾经说到,天文历算之学作为古代中国的一种重要的知识,它促成了阴阳观念的形成与日后的系统化,而从这种知识中孕育出来的宇宙

---

① 以上均可参见《古史辨》第六册,上海古籍出版社重印本,1982。又可参见《伪书通考》的记载。直到近年,这一论争还在进行,其中刘殿爵的意见比较公允,尽管他把《老子》的时代仍然定得太晚,但他关于《老子》一书并非一部专门的著作而是章节的集合的观点值得重视。他说《老子》这部著作最后成书以及和老子这个人联系起来只是在公元前 3 世纪晚期的事,起初是一个"有共同思想倾向的章节的集合",是在这之前几个或更多世纪的深于世故的言论和诡辩论的反映,并且和传说中的"老子"形象联系起来,转引自 *Early Chinese Texts : A Bibiliographical Guide*, p. 271, Edited by Michael Loewe, 1993。

② 《古史辨》第六册,410 页。

③ 同上书,417 页。

④ 湖北荆门近年发现战国中期楚墓中有古道家竹简,有报道说就是《老子》,我相信《老子》可能是从各种古道家书中精选而成的。参见《中国文物报》1995 年 3 月 19 日第一版《荆门出土老子等五部竹简典籍》,《文物天地》1995 年第 6 期刘祖信《荆门楚墓的惊人发现》。不过,无论如何,把老子放在战国晚期甚至中期的说法都不成立了。

观测及人事预测技术又反过来为这种观念的定型提供了经验基础，在精通这种知识的人中，祝史是极其重要的一枝。《汉书·艺文志》里说，“道家者流，盖出于史官”，传说老子是周之史官，而史官正是古代星历占卜之学的执掌者，他们对于“天”之本质、“天”之运行、“天”之原初，也就是宇宙之学有极深的体验和想象。

天道、世道与人道

本来，古代中国对于“天道”就极其重视，春秋时代也已经有阴阳之说[1]，《左传》、《国语》中的种种记载说明《老子》的思路并非突兀孤立而正好是当时思想理路中的一环，只不过，《老子》更明确地强调了先天地而存在的“道”的优先意味，把那种本来还与具体现象解释相关的“天道”与“阴阳”变成了富于哲理意味的思想，并以此笼罩和涵盖一切。在《老子》中有相当多关于“天地”的议论，如“天地之间其犹橐籥乎？虚而不屈，动而愈出”（五章），“天地相合，以降甘露，民莫之令而自均”（三十二章），而这天地的本原又是什么？关于天地本原，老子把宇宙之来源想象成“道”，而“道”是“玄之又玄”的“众妙之门”（一章），是“绵绵若存”，永恒的“玄牝之门”（六章），是“渊兮”、“湛兮”的幽深状态（四章），这种幽深是“视之不见”、“听之不闻”、“博之不得”的夷希微境界（十四章），是“无状之状，无物之象”的惚恍境界（十四章），但它又是“一”，是根本的所在，宇宙天地就是从这里发生的，这就叫“道生一，一生二，二生三，三生万物”（四十二章），在这“一”生“二”中产生了雌雄、阴阳之分与合，故而叫“万物负阴而抱阳，冲气以为和”（四十二章），于是万象纷纭的宇宙就被归纳到“道”与“阴阳”的规则之中，得到了一个“出身来历”与一个“价值基础”——这就是“不出户，知天下，不窥牖，见天道”的祝史的思考（四十七章）[2]。

不过，与掌握具体的星历占卜之技不同，作为思想者的老子学说已经不再局限于天算历象的观测与人间祸福的预测，而是要将“天道”作为终极的依据，推衍于“世道”与“人道”，其二十三章说：“从事于道者，同于道，德者，同于德，失者，同于失”，它的意思就是说，世道、人道与天道，世德、人德与天德，世间之失、人世之失与天地之失，是同类比德的东西，比如天地之生是从“道生一”开始的，那么世间之治也是如此，“是以圣人抱一为天下式”（二十二章），因为这“一”也是“道”，是根本，“天得一以清，地得一以宁，神得一以

---

① 参看本编第二节。

② 以上《老子》均参用陈鼓应《老子校定文》，《老子注释及评介》后附，中华书局，442—473页。

灵,谷得一以盈,侯王得一以为天下正”(三十九章)。

也许正是祝史一系出身的缘故,也许是殷周以来天地、社会、人类一体化思路延续的缘故,老子在对秩序的崩溃感到沮丧之时,便以“天道”之朴素无为对世道进行激烈的批评,他说:“天之道,损有余而补不足,人之道则不然,损不足以奉有余”(七十七章),天道“不争”、“不言”、“不召”(七十三章),但世上在上位的人却“食税之多”、“有为”、“求生之厚”(七十五章),依照天道,应当“常无为而无不为”,他说,真正的圣人应该“为无为,事无事,味无味”(六十三章),当他真正能够“损之又损,以至于无为”时(四十八章),“不欲以静,天下将自正”(三十七章)。但是,现世的人们却任用智谋治国,“其政察察”(五十八章)所以“其民缺缺”而且“难治”(六十五章)。比起儒者追踪尧舜、墨者追踪夏代来,在历史的依据上,老子一系道者追寻得更远,“执古之道,以御今之有,能知古始,是谓道纪”(十四章),在他们的想象世界中,有一个更为古老、更为朴素、更为单纯的人类黄金时代,在那个时代里,“小国寡民,使有什伯之器而不用,使民重死而不远徙。虽有舟舆,无所乘之,虽有甲兵,无所陈之,使民复结绳而用之”,“甘其食,美其服,安其居,乐其俗,邻国相望,鸡犬之声相闻,民至老死,不相往来”(八十章),这才是与无言自化的天道相应的世道。于是,在关于社会的知识与理性上,道者比墨者还走得远,墨子一系从治理社会的角度要求“尚贤”,毕竟是诉诸实用理性,而老子连“尚贤”也不同意,主张彻底的“不尚贤,使民不争”,因为争“贤”本身就是引起无尽欲望;他对“礼”提出全面的批评(三章),但他却与墨子不同,墨子只是实用地批评“礼”靡费财富,劳民伤财,而老子却从本原上提出“礼”是“忠信之薄,而乱之首”,他从人类历史上论证“礼”,说正是古代“道”的失落,才有了“德”的凸显,当“德”也失去了它不言而喻的价值,就出现了“仁”,“仁”这种来自人的自然感情的爱心再也制约不了天下汹汹的利禄欲望时,就有人来提倡“义”,最后“义”也不管用了,就只好拿出管束人们行为和心理的“礼”(三十八章)。人本来应该像“天”一样,“不自见”、“不自是”、“不自伐”、“不自矜”,即“昏昏”、“闷闷”的境界,而不应该进入“察察”、“昭昭”的状态(二十章),因为进入这种用“智”凭“理”的状态,就有了种种差别,真正澄澈而透明的思想和永恒而崇高的境界是像“天”一样的“无为”——“清净为天下正”(四十五章)——而“无为”的意思是柔弱、安静、朴素、自然,相反,“朝甚除,田甚芜,仓甚虚,服文采,带利剑,厌饮食,财货有余,是谓盗夸”(五十三章)。凭着知识技术、实用理性才能维持秩序的思想传统,在这里再一

次受到冲击和挑战，似乎近于崩溃。

除了“天道”与“世道”之外，老子思想还极关心“人道”。所谓“人道”，是指作为个体的生命存在的“人”如何遵循“道”而得到永恒。李零《中国方术考》曾经指出道家虽然也讲阴阳大顺，但重点已经不在天道而在于“顺应天道，形神相保，重在养生”[1]，其实道者早期既讲“天”，也讲“人”，这两者是互相参证连为一体的，只不过，道者的“人道”是以“天道”为其理性依据和思索起点的，正如我们前面所说，这是天地、社会、人类一体思想背景中，对大宇宙与小宇宙的内心体验（而不是实验）、想象（而不是分析）、推衍（而不是归纳）的思想产物，在这一思路中，“天”与“人”是同一的。老子一系道者从天道之无言自化、宇宙之无中生有、万事万物之归根复命等经验中，体会出人道保全生命、克服异化的方法，他把古代中国养生技术背后的自然观念放大到整个人生哲理，思索出了一套上通天道、中贯世道、下至人道的理论。“天地根”之所以能够“绵绵若存，用之不勤”，是因为它渊深沉静，天地之所以能“长且久者”，是因为它“不自生，故能长生”（六、七章），也就是说，宇宙永恒之道，在于它是一个“无”，处在超越时间和空间的无为状态和自在境界，它“不欲盈”（十五章），像“溪”、“谷”（二十八章）。人也应当遵循这种天道，渊深沉静、无欲无念，“专气致柔”、“涤除玄鉴”，像婴儿一样（十章），“沌沌兮，如婴儿之未孩”（二十章），对世间的名利和人心的欲望，都应该摒弃其过分，“致虚极，守静笃”（十六章），知雄守雌，知白守辱（二十八章），“知足不辱，知止不殆”（四十四章），挫锐解纷，和光同尘（五十六章），用退让、克制、示弱、柔软的方式使自己保持平静的心境，因为“物壮则老，谓之不道，不道早已”，这段在三十章和五十五章两次出现的箴言，就是这个意思，世俗的五色、五声、五味等等享受，都是使人“心发狂”、“行妨”的因子（十二章），他说：“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得”（四十六章），故而他警告人类：“飘风不终朝，骤雨不终日，孰为此者？天地。天地尚不能久，而况于人乎？”（二十二章）人要保持其生命永恒，就应该像“天”一样顺大道而行，这就叫：

人法地，地法天，天法道，道法自然。（二十五章）

两种可能滋生的内在理路

由于我们相信《老子》是战国时代辑编古道者之言而成的诗体格言式的著作，我们很难确定它思想的非常具体而明确的意图指向，不过，把它放在

---

[1] 《中国方术考·绪论》，15页，人民中国出版社，1994。

战国前期思想史大背景和脉络中考察,大概是没有问题的。在这样一个大的背景和脉络中,我们可以看到,在社会剧变、思想剧变的时代中,老子一系道者其实也在寻求一种秩序①,只不过他们在寻求秩序时,依据的是史官更熟稔的宇宙秩序即"天道"及更易理想化的古代世界"上古",他们把"天道"推衍到世道与人道,更因为对"无序"的激愤而以"上古"对抗"当下",还由于对社会、理性、文化的失望和恐惧而注意到了个体生命的价值,他们希望人类回归朴素和安宁,与宇宙及他人都保持和谐,维持人类生存的永恒。因而在传统知识中衍化出一个全然不同于儒、墨的思路,在这个思路中隐含了几种可以延伸的思路,一是以个人为中心的反社会的倾向,这将引出追寻个人自由或保全个人生命的两种不同结果;一是以内心体验为中心的反理智的倾向,引导思想超越具体的有形的世界,直探神秘的终极境界。这两种思路都极出色地体现在稍晚的《庄子》的文字中②。

---

① 葛瑞汉:《列子译注:一部道家经典》(*The Book of Lieh-tzu: A Classic of the Tao*, A. C. Graham, Columbia University Press, New York, 1960, 1990)中认为先秦所有学派都代表统治者,而道家从一开始就是为私人生活的哲学。其实这是误解,道家早期有很强的入世现实性,关于这一点,只要看看道者对法则的理解和强调,对于阴谋、用兵和治民的热衷,就可以明白,至于其反社会的一面,也不是纯粹为私人的哲学。

② 参见本书第一卷第二编第九节的讨论。

第六节　战国时代的精英思想和一般知识：方术及其思想史意味

神秘思想与技术在精英与经典思想中的隐退

毫无疑问，战国时代是一个理智昌明的时代，儒者、墨者和道者分别显示了理智的三个趋向，一是道德意味极突出的，以人格修养为追寻目标的理智，它呼吁人们维护内心的尊严、平静和崇高；一是实用色彩很强烈的，以利益实现为追寻目标的理智，它指引人们设法维护社会的稳定、生活的富庶和个人的生存；在此而外，还有以精神超越与人生永恒为追寻目标的，以反智倾向出现的理智，它试图在社会压力下保护个体生存和精神自由。至于那些看似荒诞不经的神秘思想与技术，则在追求理智的文化人中渐渐退化为一些单纯的仪式、寓言或象征①，"祭神如神在"的心理使相当多的上层文化人对神秘的思想与技术敬而远之，特别是当那些仅仅满足具体要求而施行的数术方技越来越难以逃避理智的检验时，神秘主义就在文化人中渐渐散去，战国晚期的一些文献可以使我们了解这种思想的趋向。《韩非子·显学》说：

> 今巫祝之祝人曰：使若千秋万岁。千秋万岁之声聒耳，而一日之寿无徵于人，此人所以简巫祝也。②

《吕氏春秋·季春纪·尽数》也记载：

> 今世上卜筮祷祠，故疾病愈来，譬之若射者，射而不中，反修于招，何益于中。夫以汤止沸，沸愈不止，去其火则止矣。故巫医毒药，逐除治之，故古之人贱之也，为其末也。③

---

① 黄帝四面的故事就是一个例子。

② 《韩非子》卷十九，《二十二子》本，1186页。

③ 《吕氏春秋》卷三，《二十二子》本，636页。

前者所说的“徵”，就是说巫祝之术是否有效要看它有无验证，即是否能经过理智的检查，而后者所说的“古之人”，大约不会太古老，说的可能就是战国早些时候的事情。

不过，这是在知识精英中发生的情况，也就是说，是在那些以思想为自己职业并试图以思想、文化来影响和干预社会的知识阶层中，人们才认可了这种理智的权威，并把这种理智作为不容置疑的假设和前提，可是，在普通民众的传统中却并非如此，尽管历史教科书总是只告诉我们，那个时代产生的理智的思想和学说，可是，我们在战国的考古发掘中并没有发现这种理智思潮笼罩一切的倾向，相反，有一些迹象却向我们提示，在那些以改善具体生存状态为目标为思考内容，并以实现这些目标为理想的一般民众甚至贵族中，他们赖以支撑自信，维持伦理，并实现欲求的，并不是超越在世俗之上的哲理和学说，而是一整套有关礼俗、仪式的知识与技术，即从殷周一直延续着的解释宇宙与社会的知识，沟通人、神的技术，维持社会的礼俗和象征秩序的仪式。

一

大小传统的理论及其在古代中国思想史中运用时的修正

人类学上曾经有所谓的大传统(great tradition)与小传统(little tradition)的概念，这是罗伯特·雷德费尔德(Robert Redfield)在《农民社会与文化》中使用过的术语，他自己说，这两个传统还可以被称为“上层文化和下层文化，民间文化和正统文化、通俗文化与学者文化，除此之外，还可以称之为‘科层文化(hierarchic)’和‘世俗文化(lay culture)’”①，但是，当这两个概念挪用到中国古代思想史中时，我们就要有些界定和修改，在分析中国思想时，“大传统”并不专指儒道等经典文化，“小传统”也并不专指乡村社会的民间文化，前者也不一定只是在学校与寺庙中传授，而后者也并不一定只是在乡村生活中传播与承袭。“大传统”在我们这里是一个时代最高水准的思想与文化，其代表是一批知识精英，但它们未必是社会的“上层”，也未必能够成为“正统”，除非他们的知识与权力进行过交融或交易，而形成制约一般思想的意识形态；而“小传统”的人员构成也并不仅仅包括一般百姓，还包括那

① Robert Redfield, *Peasant Society and Culture* Ⅲ: *The Social Organization of Tradition*, p. 70, The University of Chicago Press, 1956.

些身份等级很高而文化等级很低的皇帝、官员、贵族以及他们的亲属，他们并不以文字来直接表述他们的思想，而只是在行为中表现他们潜在的观念，他们并不以思想或文化活动为职业，因而不大有那种思想与文化的焦虑，更注重实际社会和生活的具体问题。所以，在这里我更希望用"一般知识与思想"和"精英与经典思想"这样两个概念，尽管可能这会麻烦一些。

不过，在思想史中却并不能抛开这一部分"一般知识与思想"，一方面，正是这种知识与思想才真正地活生生地支配着人们切实的生活，另一方面，正是这些知识与思想的水准，才是估定一个思想时代人们知识的基准。人们常常过多地把研究的目光投射在精英或经典的思想之中，包括那些历史学家甚至一些人类学家。余英时曾经说到"不少人类学家与思想史家都认为后者（意识形态、下层文化、通俗思想）是从前者（学术传统、上层文化、高级思想）渗透下来的，因此后者往往表现为前者的庸俗化与歪曲……从传统中国的经验看，这个'渗透'（seeping down）说尤其切合"[①]，但是，这一说法需要重新审视，应当追问的是，那些"高级思想"、"上层文化"或"学术传统"是从何而来的，我总以为，学术传统、高级思想、上层文化等等精英与经典的文化，其背后有一个弥漫并笼罩一切的一般思想背景，其下端有一个依靠教育和熏染传续的经验系统和知识系统，这才是产生它们的基础，文化并不总是"自上而下"地"渗透"的。一般知识和思想，是产生精英和经典的土壤，精英思想可以时断时续，一个天才思想家的横空出世和悄然逝去可能会使精英和经典的思想史出现一个突兀的高峰或低谷，但不一定会使社会中的思想显现一个突变的波动。这种"一般思想"是连续的，因为它与生活相关，它是潜藏于思想世界基盘的历史的主干，并构成绵延不断的知识与思想的历史。当然，正如我在《导论》中说到的，要确定这种思想有相当的困难，因为文字表述的权力常常被精英垄断。"话语"本身就是"权力"，当"文字"的传达使少数思想家的思想成为"经典"，而"经典"又被政治权力供奉于庙堂时，一般思想就只能通过其他途径潜存于历史之中，需要后人通过非文字的仪式、习俗、技术等等来归纳与描述，像战国时代的数术、方技就是如此。

据现代学者研究[②]，春秋战国时期极为活跃并深入一般社会生活的，依

① 《意识形态与学术思想》，见于《中国思想传统的现代诠释》70 页，联经出版事业公司，台北，1987、1992。

② 在这些研究中，可以参看李零：《战国秦汉方士流派考》，《传统文化与现代化》，1995 年 2 期，北京。

然是殷周以来的传统知识，其中包括——

天地人：战国方术、数术知识背后的观念系统和神鬼谱系背后的意义架构

一、与“天”有关的方术，如天文历算、占星望气、式法选择、龟卜筮占、风角五音。它们是以古人对天象知识为基础的，推测宇宙变化，并衍生出来的种种避凶趋吉的方法。例如通过星辰运行的位置、星辰的色泽变化、云气的形状、云气的色彩、天盘地盘的对应关系、时令月日的活动安排、自然界各种声音中的细微征兆等等来判断询问者的活动前景。曾侯乙墓棺椁漆箱的青龙白虎二十八宿图、长沙子弹库楚帛书、放马滩秦简《日书》、睡虎地秦简《日书》，以及马王堆帛书《五星占》可能就反映了这一类方术的内容①。

二、与“地”有关的方术，如形法。有研究证明，这类关于地理的知识，除了地理的意味之外，常常兼有本草、博物、志怪的内容，我以为，除此而外，还有趋吉避凶的意义，仿佛后世的《五岳真形图》一样，古代传说中所谓“多识草木鱼虫之名”、“辨方物地形物宜”固然都是实用的知识，但识鬼神奸宄以避灾祸，也是维持人们对于自然世界信心的一个重要支柱，古代的每个人都生活在陌生的大地上，只有熟悉它——哪怕是通过推测和想象去把握——才能有安全感，才能放心地生存与活动，《禹贡》对大地的描述，《山海经》对世界的想象，以及传说中的禹铸鼎象物的故事，就可以反映这一类技术的意义。

三、与“人”有关的方术，包括占梦、招魂、厌劾、服食、房中、导引等等。这些与人的心理、生理相关的技术，很能表现战国时代人们对于自身的认识。人们已经意识到，人追求的理想之一，是个体生命的永恒以及生存状态的完美，但是人们也相信，人常常是生命不能永恒、生活不能完美的。他们相信，外面的世界有鬼怪，内部的世界有魂魄，人的内在身体与外在宇宙同是“气”在支撑其生命，“气”在人的身体内的保存就是一切的根本，按照这种思路，他们相信，人应当靠与鬼神沟通的方术厌劾鬼怪，召致魂魄，还应当借助外物以坚固自身，或与宇宙一样吐故纳新，以呼吸与宇宙交换生命之源。《楚辞》中的《召魂》、《远游》、出土文物中的《行气玉佩》、战国时代曾侯乙墓中所绘的“羽人”、《庄子》中关于古代导引之术的记载，以及近年来考古发现的战国古医书竹简等等，大致反映的就是这些内容。

以上这些知识的三种发生源头是古人对于“天”、“地”、“人”的体验和观察，而人们在对“天”、“地”、“人”的经验、观察、体会中不仅推衍出了一套又

---

① 请读者注意的是，那些考古发现的文献，其年代并不是其墓葬的年代或抄写的年代。

一套方技数术，来分别处理“时间”(预测未来吉凶)、“空间”(想象未知世界)与“自身”(感受生命存在)，同时也通过想象甚至幻想与比附，创造了一个又一个的神灵与鬼怪，来分别对应“天界”、“地下”、“人间”，以《楚辞·九歌》与近年发现的《包山楚简》、《望山楚简》等互相参证，可以看到，至少在楚人的心目中，就有一个这样的神的谱系[①]：

《楚辞·九歌》的神谱	《包山楚简》等的神谱
东皇太一	大(泰，即太一)
(以上主神)	
云中君、大司命、少司命、东君	司命、司褙(即司过、司祸)
(以上天神)	
河伯、湘君、湘夫人、山鬼	大水、坐山(一说坐即坐)、地主(分为宫地主、野地主)、后土、社、宫、南方
(以上地祇)	
《国殇》之祭祀对象	殇、老僮、鬻熊、荆王、二天子等
(以上人鬼)	

战国时期的一般社会成员的精神，就在这“天神”、“地祇”、“人鬼”的世界中生活，通过一些拥有知识和技术的巫觋的指引，他们依靠一套套仪式与天、地、人维持着密切的联系，祈求护佑，躲避灾难，依靠一套套方技、数术与天、地、人互相沟通，掌握生活的技术和知识，探问宇宙、社会与人类的奥秘，同时，他们也依靠一套套象征，把对天、地、人的理解和体会描述下来，传递下去，作为思想的对象，也作为知识的积累。

二

那么，在关于这些“天”、“地”、“人”、“鬼”的普遍知识中，我们可以看到的，是一种什么样的思想状况呢？我想以下几点值得注意，因为它们既是构筑“一般知识与思想”的文化骨骼，又是使“一般知识与思想”与“精英与经典

① 参见以下论文，饶宗颐：《中文大学文物馆藏建初四年序宁病简与包山简——论战国秦汉解疾祷祠之诸神与古史人物》，海南国际汉学研讨会论文，1995；李零：《包山楚简研究(占卜类)》，载《中国典籍与文化论丛》第一辑，438页、439页，中华书局，1993。

思想”相互得以沟通的脉络:

宇宙:和谐、对称和整齐的整体

第一,即使在一般社会成员的心目中,他们面前这个世界也还是一个整体,而且是一个从中心向四方(或是六方)无限延伸的、对称、整齐的空间构成的整体①,日月星辰、风雨雷电都各有所司,而且各有轨迹。天、地、人之间密切相关,任何一种异样的变化都是一种特殊的预兆,任何一点特别的现象都可能引发另一对称处的回应,所以古代中国人在思考“天”、“地”、“人”、“鬼”的问题时总是把这个宇宙当成浑然合一、笼罩一切的整体,并产生一种根深蒂固的秩序感。首先,由于自身即在这个宇宙之中,他们不会以一个“人”的“主体”视角跳出来观察宇宙,把宇宙当作“对象化”的“客体”②;其次,由于一切都在一个有条不紊的宇宙整体之中,整体的秩序就可以使人们有一种安全感,即使这种秩序并不是由制度和法律、知识和技术所设定的,只是一种神秘的规则,人们也可以相信,只要遵循这种规则,就可以掌握命运。举一个例子,有的学者在考察了《日书》后指出,这种流传极广、渊源很深的择日之术,反映了中国人观念中的宇宙图像——

> 一方面来说,它是一个机械的世界,因为这世界的一切现象都经由时日的规划而呈现在各种篇章之中。在另一方面,它又是有灵的、有鬼神的世界。但是,既然基本上必须承认宇宙是机械性的,于是鬼神的世界也被限定在既定的框架之中,同时,那些不为人所喜的鬼神或事物,在一定的方法运用下,又可以为人所避免或消除,……人虽然不得不承认那变幻莫测的鬼神世界的存在,仍要设法找一出路,出路就在于一个机械性的宇宙观,而一旦那不可预测的鬼神世界也安插在这个宇宙框架中,人就有避凶趋吉的可能。③

虽然我并不同意“机械性”这一定语,但他所说的确实是当时存在的一般思想。

---

① 当时中国人的空间意识中,世界是以自己所在为中心的对称的“井”或“亚”形,关于这种空间意识的来源,可以追溯到殷商时代,参见张光直《说殷代的亚形》,《中国青铜时代二集》,82—94页,三联书店,1990;艾兰《龟之谜》第四章《商人的宇宙观》,汪涛中译本,四川人民出版社,1992。又,可参看本书第一卷第一编第五节。

② 李约瑟《中国科学技术史》第二卷中提到,卫德明(H. Wilhelm)、艾伯华(Eberhard)、雅布翁斯基(Jabtonski)、葛兰言(M. Granat)都已经指出这是一种“协调的思想”或“联想的思维”,但我以为这种简化的概念似乎容易引起疑问。科学出版社、上海古籍出版社,中译本,304页,1990。

③ 蒲慕洲:《睡虎地秦简日书的世界》,载《历史语言研究所集刊》第六十二本四分,台北,1993。

阴阳、四季、五行、八方、十二时等基本要素

第二，把“天”、“地”、“人”、“鬼”联系起来而成为整体的基本要素是古代中国源远流长的“阴阳”、“五行”、“八方”等等，它们贯穿了一切领域，也使天地人鬼成为一个可以互相系连的大网络。不妨看两个例子——

比如前面我们曾经提到过的刑德，刑本是指刑法，德本是指道德及其能力，但它又转用来指代自然界的周期性变化以及它所预示的吉凶，在这里，星辰的运行、四时的循环，都被“阴阳”贯穿起来，分配给“刑”或“德”①，“阳曰德，阴曰刑”②，但是由“阴阳”而推衍开去，则不止是可以用于自然，它可以解释和说明军事战略，如《尉缭子·天官》所载梁惠王与尉缭子的对话中，就说到“刑以伐之，德以守之，非所谓天官、时日、阴阳、向背也”③；不止可以用于天象，也可以解释和说明政治，如《韩非子·二柄》就说“杀戮之谓刑，庆赏之谓德”④，《太公》佚文则说“人主举事，善，则天应之以德，恶，则天应之以刑”⑤，既是御臣之术的两个方面，又是天对人主制衡的两种策略；不止可以用于政治，还可以解释和说明人情，在《越绝书》所引的《计倪内经》中说，“谀者反有德，忠者反有刑，去刑就德，人之情也”⑥，在这里刑德似乎是好处与厄运。而在一般社会中，“刑”、“德”就是通过与干支相配，以推验祸福吉凶、万物变化的方法，所以刑德的位置与盛衰完全依据天象历算，二、八月“阴阳气均，日夜分平”，则为“刑德合门”，而八月后阴气盛，日南至，则刑胜德，二月后阳气盛，日北至，则德胜刑，这就叫“德南则生，刑南则杀，故曰二月会而万物生，八月会而草木死”，《管子·四时》和马王堆汉墓帛书《观》都说“春夏为德，秋冬为刑”，而《淮南子·天文》也说“日为德，月为刑”。这样，“刑”、“德”就贯穿了几乎所有的领域。

又比如风角五音之术。《左传》襄公十八年记师旷以歌北风和南风来占卜楚晋胜负的故事表明，很早人们就相信天象风声中包含了人世间的消息⑦，《周礼·春官·保章氏》里就说“以十有二风，察天地之和，命乖别之妖

---

① 关于刑德，可以参看饶宗颐：《天神观与道德思想》，《历史语言研究所集刊》第四十九本第一分，台北，1978。马克(Marc Kalinowski)：《马王堆帛书刑德试探》，《华学》第一辑，中山大学出版社，1995。

② 《大戴礼记·四代》，《大戴礼记解诂》，170页，中华书局，1983。

③ 《群书治要》卷三十七引。

④ 《韩非子》卷二，《二十二子》，1122页。

⑤ 萧吉：《五行大义·论德》引，收于《中国方术概观》(式法卷)上册，82页，人民中国出版社，1993。

⑥ 《越绝书》卷四，李步驾校注本，98页，武汉大学出版社，1993。

⑦ 《十三经注疏》，1966页。

祥”[1]，有的学者指出，殷商卜辞中的四方风，即根据风向与风声来占测吉凶的记录[2]，析（咎，东方）、因（凯，南方）、韦（夷、彝，西方）、伏（陕、冽，北方）在稍后的时代里，渐渐配上了阴阳、五行、八方的观念，风向和风声被分配到这些观念的相对应位置，如风向与五方的东南西北中、风声与乐律的宫商角徵羽，五方的东南西北中、乐律的宫商角徵羽与五行的金木水火土，于是，这种消息便通过象征“阴”、“阳”的风声或象征五行八方的风声来传递[3]。后来《淮南子·本经》中说，“风雨之变，可以音律知”[4]，其实何止风雨之变，《周礼·典同》：“掌六律六同之和，以辨天地四方阴阳之声”[5]，就是通过声音的阴阳变化来推测自然的阴阳变化，从自然的阴阳变化来预测社会的阴阳变化，宇宙间一切在这个思维的网络中联成了一个整体[6]。

天地人鬼的对应关系

第三，既然宇宙是一个彼此相连又和谐的整体，而且将天地人鬼贯通一串的是气、阴阳、五行、八方等等基本要素，那么，在天地人鬼之间就有共同的存在方式，天地人鬼之间也有可能发生神秘的但又是必然的联系和感应。方技、数术基本上就是根据这一思想而产生的信仰与效应，它通过人们的联想与体验，创造出种种避凶趋吉的技术。比如人的生命，古人相信是由“气”产生并维持的，正像《庄子·知北游》所说的“人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死”[7]，而天地也是由“气”构成的，所谓“阳气清而上升为天，阴气浊而下降为地”，那么天地与人就是一体同构，于是天地之所以永恒，是因为其气流转不息，所以战国时的《行气铭》就说“天丌（其）沓（本）才（在）上，墬（地）丌（其）沓（本）才（在）下，顺则生，逆则死”[8]，人要像天地一样，把气吞畜下来，存储在（脐）下，使之定、固，令其生长，最后恢复其最初的自然状态（天），这样才能生命永恒，于是就有了“吹响呼吸”、“真人之息以踵”之类的养气之术；又比如式法，古人心目中，式盘之所以能够预言吉凶，占验祸福，是因为

① 《十三经注疏》，820页。

② 参看李学勤：《商代的四风与四时》，载《李学勤集》，黑龙江教育出版社，1989。

③ 《国语·郑语》提到“虞幕能听协风”，注曰：“言能听知和风，因时顺气，以成育万物，使之乐生”。511页、512页，上海古籍出版社，1988。

④ 《淮南鸿烈集解》，251页，中华书局，1989。

⑤ 《十三经注疏》，797页。

⑥ 参看吴九龙《银雀山汉简释文》所收《天地八风五行客主五音之居》，文物出版社，1985。又，饶宗颐：《古代听音之学与协风成乐说溯源》，《饶宗颐史学论著选》84－87页，上海古籍出版社，1993。

⑦ 《庄子集释》卷七，733页。马王堆汉墓帛书《养生方》中也有“有气则产，无气则死”。

⑧ 用郭沫若释文，《沫若文集》16，人民文学出版社，1962。

它上拟天为圆，下仿地作方，天地盘中又仿效天地刻有八方、十二月、二十八宿，上下转动仿佛天左旋而地不动，有此象征性的意味，就有了宇宙在握的信心与效应；至于禳灾避祸的诅咒之术与祈祝娱神的赞颂之法，虽然在古代一直不入大雅之堂，但它成立的依据却与其他方术相仿，很明显来自人自己对自己的心理体验，人对语言的联想，对恶毒语言的联想及其别扭的心理反应，对动听语言的感受及其飘然的心理反应，使人把它推衍到他人及鬼神，并由此产生出“祝由”和“颂神”的方法，如秦人的《诅楚文》就是用了这个方法。

至此，我们可以想象，战国时代大多数人还是生活在一个充满了神秘气氛的世界，思想家的理智思考毕竟是少数人的事业，对于大多数人来说，他们需要一些直接的、有效的，至少可以抚慰心灵增强自信的知识与技术，因此，战国时代有那么多神秘的观念和那么多奇怪的方术。他们相信面前的天地人鬼组合的宇宙是一个和谐的整体，它有明确的中心和模糊的边缘，各个部分彼此对称和整齐，一切都依照着阴阳、四季、五行、八方、十二时等等基本要素组合，天地人鬼都有一种神秘的也是必然的对应关系，把握这种对应关系就可以解释整个宇宙，并得到更好的生存与生活。

三

作为思想史的知识背景：三类精英思想取自一般知识的思想实例

那么，这些“一般知识与技术”与“精英与经典思想”又有什么关系？毫无疑问，前者曾经是后者的背景和土壤，但是，是不是就像过去所说的，“一般知识与技术”就只是被动地接受“精英与经典思想”的“渗透”，就像一个普通的平民只能聆听断文识字的文化人的教诲，并用文化人的思想为思想？很多学者都承认，中国的“轴心时代”并不是对“过去”加以否定的断裂式的突破，而是一种通过对传统承袭和诠释进行肯定式的延续，其实，在文化人中不断更新的“精英与经典思想”对于潜存于社会一般生活中的“一般”的知识和技术，也同样不是遗弃而是提升。“一般知识与技术”拥有如此庞大的社会层面，它支配了除了少数思想家之外的大多数人的生活，难道它对于思想史竟然毫无影响？显然这是不可能的。虽然，两者的互相沟通与影响，至今还很难发掘出更多的直接资料，但还是有一些蛛丝马迹为人们指示了一些现象：相当多看似玄虚与纯粹的思想表述，其实与一些具体的、经验的知识和技术密不可分，往往是思想家把有特指的、具体的知识性术语转化成无

特指的、抽象的哲理名词，把实际的、具体的思想转译成终极的抽象的理念，把经验中的思路与步骤转化成理智中的分析与推理，于是，“一般知识与技术”就作为知识背景溶入了“精英与经典思想”，理智的声音就汇入了嘈杂的、嗡嗡的合唱，并在众多的合唱声中凸显出独唱者的旋律。

举一个例子。前面我们说到过“阴阳”，在一般社会生活中，“阴阳”是一些具体的现象及感受，正如葛兰言（M. Granet）所说，阴在人们的联想中串联了冷、冬天、云、雨、女性、内部、黑暗，而阳则使人联想阳光、热、夏天、男性，如在兵法中，“阴阳”就是具体的“寒暑、时制”①；而在数术中，“阴阳”是占卜中的两种卦爻，是刑、德；在方技中，“阴阳”是人身体内部与天相应的寒、热或不同的风疾，它都与具体的知识和技术相关。《越绝书·计倪内经》所记载的以天象占收成，《吴越春秋》卷九引《计然·富国》所记载的以天象占盛衰，说“必察天地之气，原于阴阳，明于孤虚，审于存亡，乃可量敌”，这里三“气”、“阴阳”都是有所特指的，所以下面越王才会认真地“仰观天文，集察纬宿，历象四时”，所以说是“阴阳万物，各有纪纲，日月星辰刑德，变为吉凶，金木水火土更胜，月朔更建，莫主其常，顺之有德，逆之有殃”②，显然说的还是天象的具体变化而不是哲理的概念思辨。可见，“阴阳”在相当长的时间中，还是一般生活经验中的具体知识的归纳和概括，虽然已经被知识阶层提升到了一种规律性的高度，但还是半虚半实之间，它与经验中的知识的关系并没有完全割裂，“天道”绝非纯粹抽象意义上的“道”，“阴阳”也绝不仅仅是宇宙基本要素的两个抽象概念。但是，在《老子》以后仿佛属于“精英与经典思想”的思想家著述中，“道可道，非常道”，“道”似乎不再是自然意义的天道，“万物负阴而抱阳，冲气以为和”，“阴阳”也已经不再是具体的天象和地形，思想史中的概念在这些充满了哲理思辨的语言中朝偏于形而上的意义转化，这就是《鹖冠子·度万第八》所说的——

> 所谓“天”者，非是苍苍之气之谓天也，所谓“地”者，非是膞膞之土之谓地也。
>
> 所谓“天”者，言其然物而无胜者也，所谓“地”者，言其均物而不可乱者也。

更明显的例子应该是《易传》，前面我们说过，《易》本身只是一种占筮之

---

① 《孙子兵法·始计篇第一》。

② 李步嘉：《越绝书校释》卷四，99页，武汉大学出版社，1992。

术的记载，它之所以被视为能够应验通灵，是因为它模拟了宇宙，把宇宙间的基本构成缩影为奇、偶两类数字，又进一步抽象为--、—两种对立又互补的符号，把天地人的复杂变化简化为六爻的位置变化，尽管它的思路和操作中有非常值得研究的、丰富的古代中国思想，但它仍然属于巫觋操作性的技术，在《左传》所引卦、爻辞，上海博物馆新近收购战国楚简①，以及马王堆汉墓帛书《周易》、双古堆汉墓竹简《周易》中可以看出，作为占筮技术而存在的《易》，在“一般知识与技术”中极有生命力，并一直绵延于古代中国。但是，从大体可以认定为战国中期的《易传》——包括今传本《系辞》、《象辞》、《彖辞》、《说卦》、《序卦》、《文言》、《杂卦》及马王堆帛书本之《系辞》、《二三子问》、《缪和》、《昭力》、《要》、《易之义》等——中，我们可以发现，当它潜在的哲理被发现并被人用阐述哲理的话语表述出来的时候，就会成为精英的思想和经典的文本，例如隐喻宇宙要素的--、—两种符号，本来是用来占卜吉凶的，但在《系辞》、《文言》中它潜含的隐喻性就被用来阐发哲理，“一阴一阳之谓道”就成了宇宙论的总纲领；本来依照某种天然逻辑排列起来的“非复即变”，其对称和粘合的卦序，就在《序卦》的解释下成了一个未尽的、开放的逻辑思路；而很可能是偶然的六爻之数，在《说卦》中则被解释成了对天地人“三才”各具“阴阳”两元的理性的隐喻。当然，特别明显的是，本来实用性的占筮之术，被解释成了道德化的伦理学说，在各种卦、爻之象和卦、爻之辞中似乎都蕴涵了关于君子个人道德与社会伦理乃至政治的道理②。帛书本《要》中有孔子语云：“《尚书》多于(阙)矣，《周易》未失也，且又(有)古之遗言焉，予非安其用也”，就是说他并不满足它的实用技术，所以下面他又说，“《易》，我后其祝卜矣，我观其德义耳也”，显然，他是要超越祝卜的实用占筮，而是要从中提升“德义”即可以阐发的思想学说，他接着又说，《易》应该“幽赞而达乎数，明数而达乎德”，因为能够沟通幽冥之中的鬼神，只是巫觋之职，从中看出运道之“数”，还只是筮史之事，而真正行仁义的君子，则应当从中“顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命”③，所以他说，“无德则不能知《易》”，因为这时的《易》已经不再是一般知识与技术中占筮之术，而是精英与经典思想中道德之理了，一般知识与技术中对世事的预测话语作为隐喻，

---

① 据说有《需》、《讼》、《比》等卦之经文，时在战国中期。

② 例如《谦》卦的卦、爻辞。

③ 参看李学勤：《帛书要篇及其学术意义》，载《中国史学》，1994。

构成了精英与经典思想对哲理阐发的基础。

这里还应该举一些例子。当时人对于大宇宙和小宇宙的观察和体验,当然大者已经不限于一邦一国,小者已经深入了人的内心,《庄子·天下》中惠施所谓"至大无外,至小无内",《管子·宙合》中所谓"大之无外,小之无内",它的意思未必是说事实世界的无限大或无限小,可能是指超越了经验的思索内容。但是,在一般思想水准上看去,人们对于宇宙的观察和体验尚在具体的范围之中,常常要在知识阶层的参与下,这些知识才能超越经验和想象而成为思想和观念。

比如对于"地",据说从上海博物馆新近收购的战国中期楚简中可以看出,人们对于"天下"也就是自己生活的世界的理解,基本上还是立足于自己所在为中心向四面八方延伸想象,世界仿佛是井田的放大,所以楚之"九州"无北方之幽州,而产生于中原的《禹贡》则不同,《山海经》虽然已经展开了想象,但是它的地理意识也只是经验的推衍,中山之外有东南西北山,东南西北山之外有海内东南西北,海内之外有海外,地理的层层外扩,实际上是经验的层层外推,直到邹衍的"大九州",才渐渐地由经验进入玄思,虽然具体的地理知识仍未完全转化成实际的地理知识,但多少形成了一个大体的世界观念。又比如说"天",《国语·越语下》引范蠡语:

> 圣人随时以行,是谓守时。天时弗作,弗为人客……天因人,圣人因天。

看上去好像是关于天与人的纯粹的哲理,其实它还是很具体的经验,下面他接着说道:"古之善用兵者,赢缩以为常,四时以为纪,无过天极,究数而止"[①],其中"天时"是指的具体的天地运转秩序,"赢缩"是指的岁星或五星的运行轨迹的变化[②],"四时"是四季,在当时,天之变化常常与具体的星辰运行、四季推移相关。但是,至少从战国时代起,这些"天"、"地"概念就渐渐地淡化了它的特指性和具体性,开始凸显其作为宇宙的普遍性和抽象性,在长沙子弹库楚帛书甲乙丙三篇中可以看得很清楚,据说,它本来是配神祇以用于日常生活的一种历书,与《月令》、《日书》相似,讲各月禁忌,但是,在它的

---

① 《国语》,653页,上海古籍出版社,1988。"天时",韦昭注:"谓天时利害灾变之应"。

② 《史记·天官书》:"(岁星)其趋舍而前曰赢,退舍曰缩",1312页;又说:五星"蚤出者为赢,赢者为客,晚出者为缩,缩者为主人",1321页。《汉书·天文志》也有这样的说法,岁星"超舍而前为赢,退舍为缩",1280页;又,"凡五星早出为赢,赢为客,晚出为缩,缩为主人",1289页。

甲篇中，论述了“天道”的变异，“绌(赢)绌(缩)不旻(得)亓(其)尝(常)，”“冐(日月)星曆(辰)，𪓐(乱)遊(逆)亓行”所导致的“天陉(地)乍(作)羕(殃)”，把它与人间吉凶灾祥联系起来，暗示“五正乃明，百神既享”是一种天经地义的秩序；在乙篇中，又把这种自然变化追溯到历史源头，论证了宇宙的整饬乃是古来已有的结构，如四神、四方、四色之相配，“奠三天”、“奠四极”，拥有不证自明的意义，故而是一种宇宙的合理结构；于是，本来作为时日的规则就成了宇宙的秩序，于是反过来，丙篇关于月令物候的记载，由于有了宇宙和历史的依据，而成为不言而喻的事情，拥有无可置疑的权威性①。在《管子·宙合》中，这叫“合络天地以为一裹”，即“上通于天之上，下泉于地之下，外出于四海之外”②，它一方面是一个实在而纷纭的现象世界，有着丰富的多样性，人们只能凭着经验和知识来认识它，另一方面是一个由人的理智进行整理和归纳的观念世界，有着整齐的统一性，被人们的理智一连串数字和名词所确定，像《管子》中的《八观》、《侈靡》、《幼官》等用一二三至九或十二等等数字来规范天的秩序，邹衍用九或九乘九的数字想象来推演他的地理空间，特别是《管子·轻重》有这样一段话：

> 清神生心，心生规，规生矩，矩生方，方生正，正生历，历生四时，四时生万物，圣人因而理之道遍矣。③

下面接着就论述四时、五方、五色等等，可见人们由视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉以及知觉所综合的经验，在“精英与经典思想”中已经被体验、想象或推理的理智所整合，圣人依据这些理智得到的规则、秩序并且推而广之，用来理解和解释世界，这时就有了“理”，“理”是理智对世界的整理和归纳的观念，而观念中的世界的秩序，其实已经不再是真正实在的世界的秩序，而是一个由“心”生出来的“规矩”，是理念的知识和思想，可是，这种知识和思想却会拥有“话语的权力”，反过来影响人们的经验，同时使自身成为“精英与经典思想”，与“一般知识与技术”拉开了距离。

---

① 参看李零：《长沙子弹库战国楚帛书研究》，中华书局，1985；刘信芳：《中国最早的物候历月名》，载《中华文史论丛》53辑，上海古籍出版社，1994。

② 《管子》卷四，《二十二子》本，107页。

③ 《管子》卷二十四，《二十二子》本，192页。

第七节　百家争鸣与三种话题(Ⅰ)：宇宙时空

战国时期对宇宙时空的兴趣与追问

据说，是老子最先提出“宇宙”这个概念。这个说法是否可信，我们不必深究，不过，这个概念中既包括了时间，又包括了空间，“天地四方曰宇，往古来今曰宙”[①]，那么，可以相信至少在战国时代，思想者一定已经很热衷于思索这样的问题了：我们头顶上的“天”是什么样子？我们脚下的“地”是什么形状？时间的源头在哪里？在那个渺远的起点，天地和人是如何形成的？

前面曾经多次提到过早期中国关于阴阳、五行、天地、人鬼的观念，不过，在殷周之际乃至春秋时期，即使是在所谓“大传统”中，这些观念也可能还处在零星、具体、不成系统的阶段，并不能形成理论的表述，往往需要后人从他们的只言片语中寻找和归纳，经过理解和解释才能连缀成一个思想的网络；同样，在“小传统”即包括兵法、方技、数术在内的实用技术中，也拥有宇宙知识，也潜含着人们对天地人鬼这一共同体所处的世界的认识，但它毕竟只是表现在具体技术中的一种模糊背景，不经大传统的提升和表达，它就永远只潜藏在操作的原理和规则中，作为一种不言自明的存在。但是，到了战国时代的思想家这里，他们已经在明确而且自觉地讨论宇宙时空的问题，因为一方面，天文学、地理学的视野已经不可与过去同日而语，对天象的观察和对地理的了解，已经走出了“观象授时”和“定之方中”这种在室外实测的水平，而走入了在室内推演运算的阶段；另一方面，正如前面所说，各种传统的前提和依据在这个时代已经不再具有不言而喻的权威，而现实的社会秩序、人生存在又需要有不言自明的依据，于是，对于“天地”、“宇宙”的讨论

① 《尸子》卷下，《二十二子》本，373页。今本《文子·自然》中说这是老子说的，但从汉简本《文子》看来，这是后人改窜的，因为汉简本《文子》是文子与平王的对话。

的意义就超出了其本身，成了思想的中心话题。我们不妨看几则当时人的追问，早一些的如楚昭王曾经询问：

> 《周书》所谓重、黎实使天地不通者，何也？若无然，民将能登天乎？①

战国时代的《庄子・天运》则一开篇就有一串追问：

> 天其运乎？地其处乎？日月其争于所乎？孰主张是？孰纲维是？孰居无事推而行是？……②

而《管子・九守》和《鬼谷子・符言》则有同一个追问：

> 一曰天之，二曰地之，三曰人之，四方、上下、左右、前后，荧惑之处安在？③

当然人们特别熟悉的是《楚辞・天问》："遂古之初，谁传道之？上下未形，何由考之？冥昭瞢闇，谁能极之？冯翼惟象，何以识之……"④这一连串的问题超越了现实生存与具体现象的经验，直指那个需要靠体验和玄想、理智和思索来测度的宇宙。

一

天与地的观测、揣摩、玄想与体验

在战国时代，占绝对统治地位的大约是类似"盖天说"的一种宇宙观。天体在视觉中的运动，古人很早就注意到了，生活在北半球的人对于地球的自转，首先感觉到的是"天道左旋"，即天穹由东向西的运转，由于自转是以北极与南极为中轴的，因此古代中国人很容易就感觉到天体越往南转幅越大，越往北转幅越小，而正北有一个几乎不动的地方，仿佛一个轴心，所有星辰都在环绕它转动，这个地方就是"天"之北极，《论语・为政》所谓"北辰居其所而众星共之"就是这个意思，《尚书・尧典》所谓"璿玑玉衡"也是指的天

---

① 《国语・楚语下》，559页。

② 《庄子集释》卷五下，493页，中华书局，1961，1978。《庄子・天下》则记载："南方有倚人焉曰黄缭，问天地所以不坠不陷、风雨雷霆之故"，可见这是普遍关心的问题，同上，卷十下，1112页。

③ 《管子》卷十八，《二十二子》本，162页。《鬼谷子新校》，房立中校点，《鬼谷子全书》，56页，书目文献出版社，1993。

④ 《楚辞补注》卷三，85页，中华书局，1983。

轴北极和它的象征物北斗星。于是,在古代中国人的心目中,天穹是圆的,像一个覆盖着的斗笠①,以北极和北斗为中心,列星环布,运行不已,日月也是如此,随天体旋转而东升西坠②。因此,永恒不动的北极,以它处在圆心而无对称点的空间位置、超越日出日落为标志的岁月的时间位置,被视为"天"之枢轴和中心,并拥有至高无上的"一"的地位;随季节转动斗柄的北斗,被视为"天意"的发布者,操纵着季节的变换,安排着人世的时间,而斗柄在一年中分别指的四方即东南西北,也都有了其神圣的象征物(四象:青龙朱雀白虎玄武)和象征色(青赤白黑以及附会五行之后的黄色)以及象征的季节(春夏秋冬)。有规律的天体运行、星辰轨迹,又被古代中国人聪明地用来划分年、季、月、节气、日与时,将空间关系转换成时间关系。

同样,居住在中国大地上的先民也在不断的交往、迁徙、战争之中,逐渐了解了自己所居住的大地,他们想象自己所居住的是一个井字形的大地,所谓"九州"的说法或想法大概很早就有,《禹贡》所谓"禹别九州"尽管是一个传说③,冀州、兖州、青州、徐州、扬州、荆州、豫州、梁州、雍州的疆域划分尽管是一种构想,但是这确实反映了古代中国人对"天下"的理解,特别是北、东、南、西的顺时针方向与"天道左旋"的对应,更暗示了当时人对于"地"的理解和对于"天"的观察是力求叠合的。当然,当时各个诸侯邦国的人对天下的理解实际上可能有差别,如在今河南的中原人可能以洛阳为中心构想"天下"的井字形结构,而在南方的楚人则可能以郢为中心设想天下的形状,但是那种对"地"的形状的想象和理解的思路却是一致的,都是把"地"与"天"相对应,想象出一个整齐有序、有固定的中心有边缘向外延伸的空间,《尚书·禹贡》所说的各五百里的"五服"(甸服、侯服、绥服、要服、荒服),《国语·周语上》祭公谋父所说的"五服"(甸服、侯服、宾服、要服、荒服),《周礼·夏官·职方氏》所说的"九服"(王畿、侯服、甸服、男服、采服、卫服、蛮服、夷服、镇服、藩服)④,大体上就是人们心中的天下疆域图式。顾颉刚曾说:"大体犹合当时局势,非纯出臆想"⑤。但是,虽然不是纯粹臆想,也并非

---

① 《周髀算经》卷上之一"方属地,圆属天,天圆地方",76页,江晓原等译注本,辽宁教育出版社,1996。

② 参看葛兆光:《众妙之门——北极、太一、道、太极》,载《中国文化》第三辑,香港,1990。

③ 《尚书》,《十三经注疏》146—150页。

④ 分见《十三经注疏》153页。《国语》,4页,上海古籍出版社,1988。《十三经注疏》,863页。

⑤ 《畿服》,载《史林杂识》,1—19页,中华书局,1977。

实测或推理的结果，毋宁说只是当时人根据其知识和想象而衍生的一种设想。正是这种对“天下”的设想，导致了战国时代人们对“地”的一个普遍观念，即中央与四方或八方的“回”字形结构，正方形的大地，由一个中央与向外推衍的四或八个方向构成，而这四或八个方向又各与其象征的神祇、季节、时令、色彩相联系，这样，“地”与“天”就有了相同的结构，有了相通的象征，有了相应的关系。《管子·幼官图》关于东南西北与中的图式①、《山海经》对于地理中、东、南、西、北的想象②、《计倪内经》关于五方主神、佐神与配五行的记载③，其实都显示了当时人对于大地的观念或想象。

古代中国关于天地宇宙的最形象直观的器物，最早是玉琮，然后是明堂、灵台、式盘等等，这在前面已经说到，不再重复。《老子》说，“不窥牖，知天道”；《管子·心术下》说，“圣人一言解之，上察于天，下察于地”④，天地宇宙的意味一直是古人思想的中心之一，我们的问题是，这些来自经验的、体验的、推衍的甚至是玄想中的天、地，在思想史上究竟引出了什么观念，而这些观念又如何支持他们对于其他问题的思索？

二

宇宙起源理论的哲理化：天道与一、阴阳、四时、万物的秩序

首先，宇宙时空的话题在这一背景中逐渐被哲理化。宇宙空间是有一个中心的，这个时空中心被看成是神秘的“道”，它是“一”，也是“太极”，它拥有其他一切现象世界中各种事物都不具备的绝对性和终极性，《庄子·齐物论》说它是——

彼是莫得其偶，谓之道枢，枢，始得其环中，以应无穷⑤。

“枢”是轴，一切都环绕着中心轴在运转，枢轴无偶，以不变应万变，而一切变动，又均从此出，这正是《老子》十一章“三十辐共一毂，当其无，有车之用”的意思，有学者引用爱利德（Eliade）关于古代宗教仪式里的中心象征说指出“最显著的神圣地带，是绝对的存在物的地带”，并说这一中心象征说“在很

---

① 《管子》卷三，《二十二子》本，102页、103页。

② 参看袁珂：《山海经校注》，上海古籍出版社，1980。

③ 李步嘉：《越绝书校释》，97页，武汉大学出版社，1992。

④ 《管子》卷十三，《二十二子》本，145页。

⑤ 《庄子集释》卷一下，66页。

多方面与中国传统的历史学家的思想互相吻合”①。的确如此,《文子·上德》曾经解释老子的说法,称“毂虚而中立。三十辐各尽其力,使一辐独入众辐皆弃,何近远之能至?”“天行不已,终而复始,故能长久,轮复其所转,故能致远”,在《道原》中又解释“道”说,“立于中央,神与化游,以抚四方,是故能天运地□,轮转而无废”,车轮、车毂、车辅的隐喻是从天象而来的,在这里对于“中心”的玄想显然被推广了,他甚至想象“气”在生成宇宙时也是如此居于中心的,其他凡是重要的也是在中心的,《上德》中解释老子另一句名言时就说,“万物负阴而抱阳,冲气以为和,和居中央,是以木实生于心,草实生于荚,卵胎生于中央”②。而据说是儒家经典的《中庸》也同样同意这种对中心的说法,“中也者,天下之大本也……致中和,天地位矣,万物育矣”③,就是在论及社会政治时,《孟子·尽心上》也说要“中天下而立,定四海之民”④,仿佛只有在天地之中,才有了不言而喻的合理性。这正如《鹖冠子·泰鸿》所说,“中央者,太一之位,而神仰制焉”,天地中心被想象成绝对的“道”、终极的“极”和无上的“一”,一切都由此而来,天地包容一切,而天地的中心却是一切的依据,这一中心虽然本来来自对天象地理的体验与观测,但在推理和想象中,已经被提升到了极抽象和哲理的高度。

宇宙时间也是有一个起点的,《老子》所谓的“道生一,一生二,二生三,三生万物”,只是一个想象的简单陈述,但是,相当多的古代中国人都似乎相信,宇宙间纷纭的万事万物是从一到多、从简到繁而滋生起来的,尽管宇宙间纷纭复杂,但它们似乎都有一个共同的起点,《鹖冠子·能天》说,“孰不从一出,至一易?”,这“一”既是空间的中心,也是时间的起点,它置身于存在的“有”之外,是一个无法具体指认的“无”,又是一切“有”的本原,“天得之以高,地得之以藏,维斗得以成其威,日月得以恒其光,五常得之以常其位,列星得之以端其行……”⑤,它是“多”中之“一”,是“万物”之“本”,是“万事”之“始”,但它始终在时空之外,隐隐地呈现在遥远的起点,又呈现在遥远的终点——

> 圣人观其玄虚,用其周行,强字之曰“道”⑥。

---

① 艾兰(S. Allan):《亚形与殷人的宇宙观》,载《中国文化》四期,香港中华书局,1991。

② 以上参见《文子要诠》,130 页,31 页,“□”一作“滞”、一作“斡”。

③ 《十三经注疏》,1625 页。

④ 《十三经注疏》,2766 页。

⑤ 《韩非子》卷六《解老》,《二十二子》本,1138 页。

⑥ 同上书,1139 页。

以“人”的本原为例，用《庄子·天地》的说法，“泰初有‘无’，无‘有’无‘名’。‘一’之所起，有‘一’而未形。物得以生，谓之‘德’；未形者有分，且然无间，谓之‘命’，留动而生物，物成生理，谓之‘形’；形体保神，各有仪则，谓之‘性’。性修反‘德’，‘德’至同于初，同乃虚，虚乃大。”[①]一切都是由此而生，又复归于此。

“道”、“一”或“太一”的绝对性和终极性被确认

当这种“道”、“一”或“太一”的绝对性和终极性被确认，人们就反过来把它当成一个确定的、不言而喻的经验的基础或理性的依据，把过去实测到的、经验到的、感悟到的时空现象放置在这个“道”的下面，认定那种和谐完美的自然秩序就是“道”的无言自化，于是星辰运转与四时推移，日月升坠与阴阳变化，四面八方与天象安排，乃至社会秩序和人间道德，都是不可言说的“道”的显现，是天经地义的自然法则，是冥冥中神意的安排。这种看法几乎成了战国中期以来的共识，比如《易传》，无论它是儒者还是道者的作品[②]，都无可怀疑地受到这套宇宙观念的影响，《系辞上》说，“易与天地准，故能弥纶天地之道，仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故，原始反终，故知死生之说”，其中最重要的，就是在天地间体验到了宇宙演化是“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”的过程，这个过程证明了“一阴一阳之谓道”[③]；又如《文子·九守》也把宇宙演化过程视为“道”的展开过程，“天地未形，窈窈冥冥，浑而为一，寂然清澄，重浊为地，精微为天，离而为四时，分而为阴阳”，这个“一”，按照《黄帝书》的说法就是“道其本也”，从“一”向“多”的变化，就是宇宙的演化，《经法》里说：“天执一，明三，定二，建八正，行七法”，这里的“一”就是包孕无限可能性的“道”，“不失其常，天之一也”，“三”是“日信出信入，南北有极”的“度”，“月信生信死，进退有常”的“数”，以及“列星有数，而不失其常”的“信”，而“二”则是“壹晦壹明”的阴阳变化，这种宇宙秩序就是“天之道”[④]，《鹖冠子·泰录第十一》，则干脆把“道”比喻为

---

① 《庄子集释》卷五上，424页、425页。郭象注：“无有，故无所名。一者，有之初，至妙者也”。成玄英疏：“一者，道也，有一之名而无万物之状”。

② 关于这一点，国内还有学者争论不休。其实，先秦是否有那么自觉而明显的学派意识和学派门户，实在是很值得怀疑的，同样，由于没有著作权意识，各种思想之间的互相融通和袭用也比今天想象的要普遍。所以倒不如把这些知识和技术以及它们所形成的思想当作思想者们共同的知识背景，这样反而比较容易理解和解释当时思想史的复杂和交叉情况。

③ 以上均见《易·系辞上》，《十三经注疏》，77页、82页、78页。

④ 据李学勤考证，《经法》应成书于战国中期，后来《鹖冠子·泰鸿》曾引述过类似内容，见《简帛佚籍与学术史》，98页。

一个有人格的神祇,“彼天地动作于胸中,然后事成于外,万物出入焉,然后生物无害,阖阖四时,引移阴阳,怨没澄物,天下以为自然”,在《庄子·知北游》中也说,“四时有明法”,“万物有成理”,“阴阳四时运行,各得其序”,这“序”本来是人们对观察思索结果的理智归纳,但在战国思想家那里却被认定为“道”所显现的法则。作为思索的基础和依据,“道”的概念被广泛地使用,一方面很自然地沿着阴阳五行的思路,延伸到对天、地、人的结构性分析中,成为中国古代宇宙思想的重要背景,一方面也被作为人之本性与人际伦理的合理性依据,投射到关于社会秩序的论争中,成为古代中国社会思想的重要背景①。

三

宇宙结构理论的系统化:大九州的空间与五行循环的时间

其次,宇宙时空的结构在这一背景下出现了更加系统化的趋向。前面说到,这种关于中央与四方、关于道之演生的观念,本来一半来自实测的经验,一半来自揣摩、推理甚至想象。不过,在战国思想世界中,一种可以解释一切——即使是似是而非地解释一切——的学说似乎比具体验证与操作的知识更重要,因为一个迅速膨胀与变化的时代亟需要一种学说来一劳永逸地说明周围世界的现象。

《史记》对于邹衍的记载中,有一段话很值得注意,他说邹衍“乃深观阴阳消息,而作怪迂之变,《终始》、《大圣》之篇十余万言。其语闳大不经,必先验小物,推而大之,至于无垠……”②,据这一段话中的“先验小物,推而大之”,我们知道,齐国的邹衍是采取经验和推理的扩张思路来描述世界的,正如日本学者金谷治所说,他的“推”的思路是他的方法,是从已知推导未知,由经验的事实推导未经验的未知世界③,而“先验小物”是它的基础,一方面

---

① 怀特海(A. N. Whitehead)在《科学与近代世界》中曾经说到,“文化部门繁多,观念体系也可能不止一个。人类活动中如科学、美学、伦理学与宗教等都可能产生宇宙观,而又受到宇宙观的影响。这些部门在每一个时代中都各自提出不同宇宙观”。他特意强调宇宙观的来源是多源的,哲学上的宇宙观是各种观点的综合产物。中译本,序言,1页,商务印书馆,1989。但是,在古代中国似乎情况略有不同,很早人们就从对于天象的观察和体验中形成了一个普遍认同的宇宙观念,宇宙观念的分化,只是由于后来的各种思想方向不同,对于宇宙的解释也不同。

② 《史记》卷七十四,2344页。

③ 《邹衍の思想》,原载《东方学会二十五周年纪念东方学论集》,东京,1972;中译文载《日本学者论中国哲学史》,144页、145页,中华书局,1986。

在空间上是经验的放大，如想象世界时先列举中国的“名山大川、通谷禽兽、水土所殖，物类所珍”，然后才“因而推之及海外人之所不能睹”，另一方面在时间上是理论的推衍，如根据当时流行的阴阳学说，探寻“阴阳消息”，当然还牵用“五德终始”，一直追寻到“天地未生，窈冥不可考而原”的源头，同时，以论述自然天地的阴阳五行理论来推论其他领域的问题①。

按照邹衍的理论，大地不再仅仅是“九州”，如囲型的覆槃，他把这“九州”再往外扩充放大，变成九个“九州”，又把这九个“九州”再往外扩充放大，变成八十一个“九州”，他说，“儒者所谓中国者，于天下乃八十一分居其一分耳，中国名曰赤县神州，赤县神州内自有九州，禹之序九州是也，不得为州数，中国外如赤县神州者九，乃所谓九州也。于是有裨海环之，人民禽兽莫能相通者，如一区中者乃为一州，如此者九，乃有大瀛海环其外，天地之际焉”②。在这里，我们可以看到，早期的“九州”说并没有被邹衍否定，邹衍在思路上实际是沿袭了“亚”或“井”字形宇宙观念，只不过是把它“推而大之，至于无垠”，想象和推论出所谓的八十一州和大瀛海③。在思想史上，我们可以认为邹衍的意义是象征了古代中国的空间意识在放大，虽然这种放大是传统的延续，因为它还是沿用着“九州”与“地若覆槃”的空间格局的思路④，但是这也表明人们试图用思想扩充空间，来解释日益扩大的关于世界的知识。

对于后世政治意识形态影响至深的是“五德终始”说，这是关于时间的一种历史观念。前面说过，古代中国，至少在战国之前，“五行”说就很流行，但是它多数是用于空间的平行分析，如以金木水火土为宇宙结构之基本元

---

① 这些思路，与天文历算星辰地形的知识和技术是分不开的，所以他又被称为“谈天衍”，而后来的《文心雕龙・诸子第十七》也称“邹子养政于天文”，见《文心雕龙校注拾遗》卷四，147页，上海古籍出版社，1982。

② 《史记》卷七十四，2344页。

③ 当然，邹衍的推论也有一定的实测经验为基础。据汉代王充《论衡・谈天》，我们知道邹衍曾经提出过“方今天下在地东南”的说法，尽管王充曾经很不以为然地嘲讽他说，“天极为天中，方今天下在地东南，视极当在西北，今天下在极南也，以极言之，不在东南，邹衍之言非也”，黄晖《论衡校释》卷十一，478页，中华书局，1990。但邹衍的想法一定来自对天象地理的观测，因为从《穆天子传》、《山海经》的传说中可以知道，战国时对西北地理知识有一个相当大的开拓，并形成一种以天之极、地之昆仑为宇宙中心的观念，加上齐国在东海之隅的经验，很容易使邹衍形成这种“方今天下在地东南”观念。此外，《水经注》卷八也记载邹衍曾经“徐登缗城以望宋都”，似乎他也曾实地观测过很多地理情况。

④ 李约瑟《中国科学技术史》第二卷的一个注释中指出，《史记》关于邹衍思想记载的最末一句话“……天地之际焉”，是指“天的边缘与海的周界接合，这是盖天宇宙论的特点”，这是很正确的。中译本，258页，科学出版社、上海古籍出版社，1990。

素,以五色五音五味甚至五脏、五官与之系连等等,这已经是战国时代的共识,是不言而喻的知识。但是,在春秋后期以来,似乎逐渐滋生了一种循环轮转的有时间意味的五行次序①。

把知识从已知领域推向未知领域,本来是一种合情合理的思路,在古代中国似乎最被广泛推衍的就是五行,《孙子·势篇》与《文子·道原》有一段几乎一模一样的话:

把知识从已知领域推向未知领域,本来是一种合情合理的思路,在古代中国似乎最被广泛推衍的就是五行

> 声不过五,五声之变,不可胜听也。色不过五,五色之变,不可胜视也。味不过五,五味之变,不可胜尝也。②

同样,五行不过金木水火土,但按照古人的想法,纷纭复杂的现象世界,就是五行的排列组合,在这里包含着古代中国的一种思维方式,即"归纳"和"推衍",《孙子》所说的"治众如治寡,分数是也",就是先拆分丰富的现象,然后用"数"来归纳,而最后又以"数"来向各个领域推衍,也许这种思路在齐地很流行,《管子》中的《宙合》、《四时》、《五行》就反复提到这种五行相次运转、执掌季节变化以配五音五色的说法,例如从甲子开始的七十二天属"木",逢丙子开始的七十二天为"火",逢戊子开始的七十二天为"土",逢庚子开始的七十二天属"金",以壬子开始的七十二天属"水",一年分属五行,看上去似乎也很整齐而且合理,这就是我们在前面已经提到的,以"数"来统御一切知识、在思想中整合宇宙现象的方式。

邹衍就是继承了春秋晚期以来的思路,把五行之说挪用和推衍到了时间的纵向方面,用于时间(历史)和变化(终始),于是便有了所谓的"五德终始",他提出:

> 五行相次转用事,随方面为服。③
>
> 五德从所不胜,虞土、夏木、殷金、周火。④

---

① 如《左传》昭公二十九年记蔡墨语,《十三经注疏》,2123 页、2124 页。参见李学勤:《帛书要篇及其学术史意义》,《中国史学》第四卷,1994。

② 《孙子》卷五,《二十二子》本,420 页。《文子要诠》,41 页,复旦大学出版社,1988。

③ 《史记》卷二十八《封禅书》:"自齐威、宣之时,驺子之徒,论著终始五德之运",《集解》引如淳曰:"今其书有《五德终始》,五德各以所胜为行"。又,同篇:"邹衍以阴阳主运,显于诸侯",《集解》引如淳曰:"近其书有《主运》,五行相次转用事,随方面而服"。标点本,1368 页。

④ 《文选》卷五十九《齐故安陆昭王碑文》,中华书局影印本,下册,823 页。五行的次序有两种,金木土水火是相胜的顺序,即《越绝书》卷四《计倪内经》所说的"金木水火土更胜",而《左传》昭二十九年蔡墨所说的是相生的顺序,《月令》一系也是相生的顺序,即东(木)南(火)中(土)西(金)北(水)的顺序。

从一些零星的残篇来看，邹衍是把人类历史尤其是政治史看成是一个不断循环的过程。每一个历史时期的权力拥有者都必须与一种“德”，即与金木水火土相应的五种特质中的一种相匹配，才能获得其取代并存在的合理性和权威性，而这一时期的权力一旦获得“五行”之一的认可，便不仅拥有与这种元素相关的性质或特征，而且也必须遵循与恪守这些性质或特征，否则就有悖“天道”。每一个历史时期都是前一个历史时期的胜者和后一个历史时期的败者，仿佛这种“变革”是必然的也是合理的，就像五行中的木克土、土克水、水克火、火克金、金克木一样，这就叫“从所不胜”。《史记·历书》记载说，战国时天下大乱，心思都在“强国禽敌，救急解纷”，谁也顾不上观察天象制定历律，“是时独有邹衍，明于五德之传而散阴阳之分，以显诸侯”①，我很怀疑这也包含了邹衍对于早期王朝文化史的观测，很可能是他以古代人的好尚风习（如色彩、方位、生活习俗）比附并推衍于阴阳五行，因为“五德”是依据阴阳变化运转而来的，阴阳变化运转又正属于“天之道”，有了“天道”的背景，他的理论就具有不容置疑的权威性。于是，这一看上去有宇宙依据的历史观念在中国极其流行，据《史记·封禅书》记载，首先是秦始皇采用了它，把自己的王朝定为“水德”，以承继和克制周朝的“火德”。

无论是“八十一州”还是“五德终始”，除了它现实实用的意味之外，在思想史上都可以视为战国时人对宇宙时空的一种思路。战国时人对时空的思考已经超出了一国一地的具体实测与计算，但是其技术水准又不可能对大地或天空进行广泛实际的测量和观察②，他们的思维水平已经深入到了追问历史起源的地步，但又不可能理智地对人类历史进行公正冷静的描述，所以往往先以经验把世界纷纭的现象归纳为基本的“数”，在这些推测和想象中得到一些笼统的观念，并以此作为基础对更广泛的世界再进行由此及彼的推测和想象，这就是“推而大之”的方法。《易传》可能也是这一思想方式的典型例证，它先是把天地间一切归纳为“阴”和“阳”要素，再将万事万物归纳为阴阳化生的八类，即“天”、“地”、“雷”、“风”、“山”、“泽”、“水”、“火”，又将这八类配以八卦，再从此推衍到一系列的现

---

① 《史记》卷二十六，1259页。

② 虽然近年出土的古代地图（如放马滩、马王堆的地图等）证明在局部测量的水准已经超出了我们的估计和认识。

象和事物,如——

> 乾为天,为圜,为君,为父,为玉,为金,为寒,为冰,为大赤,为良马……
>
> 震为雷,为龙,为玄黄,为旉,为大涂,为长子,为决躁,为苍筤竹……①

这就是《系辞下》所说的“仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文,与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情”②,这种对宇宙时空的推测与玄想,按照后来《盐铁论》中大夫的说法,是邹衍“疾晚世之儒墨,不知天地之弘,昭旷之道,将一曲而欲道九折,守一隅而欲知万方,犹无准平而欲知高下,无规矩而欲知方圆也,于是推大圣终始之运,以喻王公列士,中国名山通谷以至海外……”③,用今天的话来说,邹衍一类人是在追问宇宙时空的奥秘,并试图以此来显示儒墨局限于现世是非曲直的弊病,为思想提供宇宙时空的最终依据。

邹衍追问宇宙时空的奥秘,以此显示儒墨局限于现世是非曲直的弊病,为思想提供宇宙时空的最终依据

四

宇宙时空作为价值依据成了战国一部分思想家透视一切的思路起点,但也引起另一部分人的反对。前面说到,对于宇宙时空即“天道”的思索、体验与玄想最终在思想世界积淀了一个大体成型的观念性框架,即人类生活在一个由“道”、“阴阳”、“四时”、“五行”、“八卦”等整饬有序的概念构筑起来的,天地、社会、人类同源同构的宇宙之中,在这个宇宙中,一切都是相互关联的,一切都是流转不居的,整齐有序的运转是正常的,同类系联的感应是正常的,在这一秩序中体现的“天道”,是一切的最终依据也是一切的价值来源。

最终依据:天道与人道或哲理与道德的分别

但是,以“天道”即宇宙时空秩序为思路起点与终点来衡量一切现象事物的合理与价值,却与另一种传统的思路产生了冲突。在前面我们曾经说过④,即使在早期仪式中,也潜含了两种不同价值依据的矛盾,是依据“天”的

① 《易·说卦》,《十三经注疏》,94页、95页。
② 《易·系辞下》,《十三经注疏》,86页。
③ 《盐铁论》卷九《论邹第五十三》,王利器:《盐铁论校注》,551页,中华书局,1992。
④ 参见本书第一卷第一编第五节《后世思想史的背景:仪式、象征与数字化的世界秩序》。

秩序，还是依据“人”的情感？尽管古人一直以为“天”与“人”是和谐无间的，但实际上它们是不可完全叠合的。《越绝书》引计倪说，“阴阳万物，各有纪纲，日月星辰刑德，变为吉凶，金木水火土更胜，月朔更建，莫主其常，顺之有德，逆之有殃，是故圣人……凡举百事，必顺天地四时，参以阴阳，用之不审，举事有殃”[①]，这是以“天道”为本的思路，按照这种思路，人在社会和宇宙中处于被动的位置，秩序本身拥有权威性，因为其权威来自天道，人只能匍匐于下，无论是君主还是民众，“欲变天地之常，数发无道，故贫而命不长”[②]；但是，以“人”为基本依据的思路却不同，如《易·系辞》中虽然说“一阴一阳之谓道”，但是这来自阴阳的“道”却不是直接临鉴或作用于人间，而是通过“人”，所以接下来说，“继之者善也，成之者性也”，于是，这个合理性的基础就不知不觉地转移到了“人”，不是“天道”而是“人道”，论述的理路在这里转了一个弯，“道”从“天地”那里得来的合理性和权威性挪移到了“人”的身上，所以《中庸》就说是“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”，天命直接投射于人，体现在人之“性”，而遵从人性才是“道”，于是最重要的不再是外在的宇宙时空，而是内在的人性道德，《中庸》说，“能尽人之性，则能尽物之性，能尽物之性，则可以赞天地之化育，可以赞天地之化育，则可以与天地参矣”，人性成了一切思路的基础和前提，只有如此，才能谈下一步的“天地”或“道”。在马王堆出土的帛书《五行》也是如此，虽然它也多次提到“道者，天道也”，但是它始终把天道与人道联系在一起，甚至把人道作为天道的前提，说善是人道，而德是天道，一个人如果能“仁而能安”是合天道，能“闻道而乐”是知天道，相反，如果“闻君子道而不色然，而不知天之道也，谓之不圣”，它把五行与人的五种道德品格相配，这五种道德品格又归于人心，“能为一，然后能为君子，能为一者，言能以多□□（疑作‘为一’），以多为一也者，言能以夫□为一也，君子慎其蜀（独）”[③]，“独”，即独自修持其心，这样，终极的依据又回到了人自身的心性本原，只有从“人”这里才能通向永恒的“天道”。

---

① 《越绝书》卷四《计倪内经》，李步嘉校注本，99页。

② 这种思路在墨子一系中也很强烈，《墨子·天志上》：“子墨子曰：我有天志，譬若轮人之有规，匠人之有矩，轮匠执其规矩，以度天下之方员，曰‘中者是也，不中者非也’。今天下之士君子之书，不可胜载，言语不可尽计，上说诸侯，下说列士，其于仁义则大相远也，何以知之？曰：我得天下之明法以度之”，这就是以“天”为最终依据来裁判是非的例子。《墨子间诂》卷七，179页。

③ 以上引自《老子甲本及卷后古佚书》，文物出版社，1974。

把"人"与"天"关系的重心从"天"移到"人"

《易传》、《中庸》和《五行》似乎都与思、孟一流有些瓜葛,他们的共同趋向是把"人"与"天"的关系的重心从"天"移到"人",但似乎并没有把"天"、"人"绝对分离,"天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教"就证明他们希望协其不调,通其隔阂。但是,到了荀子,问题就被推向了极端,《荀子·天论》提出另一种思路,他认为"天"只是自然的"天",既不是有神的意志的"天",也不是作为秩序依据的"天",尽管"不为而成,不求而得,夫是之谓天职",但这"无为"并不是有意的"无为",只是无意的自化,它更不会回应人间的是非,"天行有常,不为尧存,不为桀亡",他希望把"天"与"人"分开——"明于天人之分,则可谓至人矣"①。

在所有的战国思想家中,荀子对于宇宙之"天"大概是最冷漠的,尽管他也用神奇的话语赞美"天",但他心目中的"天"是一种无意志的自在的自然,"圣人为不求知天",天也罢地也罢,都是自然的产物,对于天,只要掌握它的现象,洞晓它的四时变化,对于地,只要了解它的物宜,调合阴阳,就可以尽其意义,在天地之间,没有什么神秘的内容,天地也不拥有人世治乱的权力,所以,一切最终的依据是在于"人","君子敬其在己者,而不慕其在天者,小人错其在己者,而慕其在天者",他说,君子小人的差别就在这里。按照他的看法,"天"是属于自然的,而"人"是可以改变自然的:

> 大天而思之,孰与物畜而制之,从天而颂之,孰与制天命而用之?

作为宇宙间一切终极价值与内在依据的,是"人"而不是"天",所以说是"错人而思天,则失万物之情",这与其他思想家是很不一样的,特别是庄子一流。在荀子这里,"道"不是天道,而是人道,《儒效》中就说,"道者,非天之道,非地之道,人之所以道也,君子之所道也"②。战国时代其他思想家所说的"道",在他看来都不是作为终极依据和价值基础的"道","曲知之人,观于道之一隅而未识也,故以为足而饰之,内以自乱,外以惑人,上以蔽下,下以蔽上",他批评说,有的人是从实用角度去论"道",于是看到的都是"利",有人从世俗角度去论"道",于是看到的是"道"可以满足欲望,有人从宇宙外在形制去论"道",于是引申出来的都是规范条例化的"数",有人从权势利害角度去论"道",于是从中体会到的都是权宜方便,有人从语言表达角度去论"道","道"就成了一些论说技巧,有人则从"天"的角度去论"道",于是便只

---

① 《荀子》卷十一,《二十二子》本,327页。

② 《荀子》卷四,同上书,300页。

好一切顺应自然，所以他批评庄子是“蔽于天而不知人”[1]，因为庄子一流是以“天”为一切思想终极依据，而不懂得“人”才是一切思想的基本价值所在。荀子一流对“道”的思路由“天”转向了“人”，因此它就不再是针对宇宙时空的讨论，而是针对社会秩序的思考了。

① 《荀子》卷十五《解蔽》，注曰：“天谓无为自然之道，庄子但推治乱于天，而不知在人也”。《二十二子》本，340页。

第八节　百家争鸣与三种话题(Ⅱ)：社会秩序

如何才能使这普遍混乱的社会从无序到有序

三家(韩、赵、魏)分晋，田氏代齐之后，风云变幻，进入公元前四世纪，似乎更是混乱，魏取楚之鲁阳、秦之河西，秦又败魏于石门(前364年)，接着又败魏于少梁(前362年)，魏迁都大梁。战国中期，形成了西秦东齐南楚中魏的格局。令人眼花缭乱的变化一个接一个，尔虞我诈、钩心斗角的事情层出不穷。不过，正是在这个国与国、邦与邦乃至人与人的紧张中，"士"——知识阶层——的生存空间与活动空间却相对扩大，几个大国都聚集了不少文士，过去守株待兔的乡曲之士在各诸侯国中来往穿梭，过去并没有用武之地的文士相继成了诸侯的上宾，随着过去单纯的明确的秩序的崩溃，随着过去宗族共同体的逐渐瓦解，随着血缘解体后人际关系的日趋复杂，社会秩序成了人们关心的问题，这个更现实的话题换个说法就是：究竟如何才能使这普遍混乱的社会从无序到有序？

战国时的天下大乱，说起来第一应当归咎于上层王侯的嗜欲膨胀，第二应当考虑到当时交通的发达所引来的交流与冲突，第三应当追究到原有社会秩序的崩溃即王纲解纽。但是，在重视社会等级秩序的儒者来看，王纲解纽、礼崩乐坏是主要的根源。《大戴礼记·礼察》说，婚姻的礼仪被破坏，夫妇之间的关系就不牢靠，就会出现淫乱离僻的罪恶，乡饮酒的礼仪被废除，长幼之间就没有了节制，于是就产生了争斗诉讼，聘礼、大射礼瓦解，诸侯的行为就无从制约，产生了"盈溢"的现象，丧礼、祭礼被抛弃，则臣下、子孙对长上的感情变薄，当然就会出现混乱[①]。同时，天下又没有一个共同尊崇的

① 《大戴礼记解诂》卷二，21页，中华书局，1983。这段话又见于《礼记·经解》，《十三经注疏》，1610页。

秩序执行者,搞到“世道衰微,邪说暴行有作,臣弑其君者有之,子弑其父者有之”①,所以,重新恢复或建立秩序,不仅是刻不容缓的事情,而且是权力占有者的关心点,自然也是战国中期以后思想家极为热衷的中心话题。

秩序的合理性,也就是秩序再次得到共同遵守的依据是什么

问题是重建或恢复秩序的思路并不一样。在重建或恢复秩序时,首先遇到的是,秩序的合理性,也就是秩序再次得到共同遵循的依据是什么?在源出自“礼仪”传统的儒门人物当然认定,周代传承下来的仪式、象征及其规定的一整套等级制度是不言自明的秩序的基础,但是当人们追问:“礼”所规定的秩序是怎么来的?它为什么是必然而且必需的?它如何才能成为符合人们需要的可能的秩序?他们就必须拿出更令人信服的理由,因为经过了春秋战国时代的社会剧变与思想剧变,必须在“礼”的背后为其寻找更深刻的人性依据和历史依据;可是,源出自史官传统的道者却可能把问题归咎于社会的进步或技术的发展,过度膨胀的财富诱发了过分的贪欲,过多的政治智慧又积累了过多的法律制度,于是个人欲望与社会提供之间的紧张、理智制约与自由愿望之间的紧张,就引起了过去的、稳定的、传统的秩序的崩溃,所以他们要追问的是:秩序——现有的秩序——是否天然合理?从历史之初它就有吗?它凭什么要求我们遵从它?

思路不同,答案也不同。

一

孟子:从性善论证秩序的建立

社会是由单个的人构成的,社会中的人们遵循一种秩序,按照一套价值生活,遵从一套规则交往,如果这套秩序、价值、规则在人看来是“合情合理”的话,那么,当然首先在人们内心中有一种尊重秩序、承认价值、遵守规则的意愿,这种“意愿”是克制个人过分的情欲、尊重他人应有的权利的“善”②。本来,儒者一流并不十分注意其社会秩序理论的依据,即秩序的不需言说的、天然合理的、无可怀疑的道德来源和价值基础,他们只是把伦理、道德作

① 《孟子·滕文公下》,《十三经注疏》,2714页。

② 西田几多郎《善的研究》中曾经指出,人们之所以行善,其原因不能由他律伦理学来解释,只能“根据人性来说明”,即由自律伦理学来解释,而自律伦理学又分三种,一是“把道德上的善恶邪正和知识上的真伪看成是相同的”,即“唯智论”,二是把利己或利他的快乐当成人生目的,即“快乐主义”,三是发挥自己的天性,使之充分完成人的天赋性能,达到人性的圆满实现,即“活动主义”,后面我们要讨论的孟子思想与西田相同,都赞成最后一种。何倩中译本,97—109页,商务印书馆,1965,1989。

为一种现成的、肯定的价值(观念)和行为(仪式)。可是,在剧烈变化的时代里知识失去了稳定性与确定性,儒者不能证明它是“不必讨论的真理”,它也不能证明它自身“永恒的有效性”,它就受到了诘难和追问:凭什么人要按照这种秩序、价值和规则来生活?诘难和追问引出了思想,战国中期,孟子就是沿着这一思路在为儒者学说寻找基石,而他找到的基石不是天道而是人的本性①。

据孟子说,“善”是人本身就有的天性,在《告子》、《梁惠王》、《公孙丑》、《离娄》各篇中有相当多的言语在强调这一思想,最著名的例子就是他曾经两次说到的,“恻隐之心”、“羞恶之心”、“辞让之心”、“是非之心”,他说这是人所固有的,不是后天习得的②,它们是“人之所不学而能”、“不虑而知”的,是“赤子之心”中就已经具备了的良知良能③,它使人自觉地有同情心、正义感、羞惭的自觉和礼让的态度。比如看见有人落于井中,一个正常的人就会伸出援助之手,看见牛被宰杀之前“觳觫”的样子,一个有良知的人就会感到不忍。“人皆有不忍人之心”,这是人之为人的根本依据。将这一心性的本能,加以理智的正确推阐,叫做“善推其所为”,就如“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”④,进而“举斯心加诸彼”,扩大到整个社会,就可以整顿秩序,改变王纲解纽之后的混乱⑤。

---

① 比孟子更早的儒者中已经有人在讨论这一问题,《论衡·本性》记载“周人世硕,以为人性有善有恶,……故世子作《养(性)书》一篇”,又“密子贱、漆雕开、公孙尼子之徒,亦论情性,与世子相出入,皆言性有善有恶”,《论衡校释》,132页、133页,中华书局,1990。按:《汉书·艺文志》儒家类记载《世子》二十一篇,七十子弟子陈人名硕所作。

② 关于这四种人之固有的品性,《孟子》曾两次提到,见《公孙丑上》,又见于《告子上》,《十三经注疏》,2691页、2749页。

③ 《孟子·尽心上》,《十三经注疏》,2765页。

④ 《孟子·梁惠王上》,《十三经注疏》,2670页。

⑤ 英国已故杰出汉学家葛瑞汉(A. C. Graham)在《孟子人性论的背景》一文中曾经提出过相反的意见,他认为《孟子》中仅仅三次提到“性善”,而其他阐述孟子思想的著作均不见此说,所以他以为文献不足以证明孟子提倡“性善”,至于孟子所说的“性”,也不是与“天”、“道”同等的终极的形而上的语词,而是具体的性情,所以不等于 Nature。见 Studis in Chinese Philosophy and Philosophical Literature, *The Institute of East Asian Philosophies*, Singapore, 1986。又,本文曾经刊载在《清华中国研究杂志》,台湾新竹,1963。但是他的说法显然不能成立,一种思想是否提倡,不在于表述次数的多寡,而在于思路是否由此贯通,孟子的思路就是从人性开始的,他以人有善心为社会秩序稳定的依据,以个人性善为社会和谐亲情稳固的基础,以人与动物在善恶之间的差异为人之学说的起点,显然不能用他仅仅正面说到三次“性善”就断定他不属人性本善的思想。

正如冯友兰指出的，孟子关于人性的说法与亚里士多德的伦理学相近[①]，不仅肯定人有“善”的本源，而且有保证“善”的理性，“心之官则思”，孟子说，这也是“天之所与我者”。他说，“人之异于禽兽者几希”，那一点点差别就在于动物的行为依据是自然本性，人的行为依据的是人的仁义、慈爱的善良本性[②]。根据学者的研究，“性”的本字是“生”，“生”的本义是草木生出土上，引申为发生和生育，又引申为生命的存在，早期金文和文献中有“我生不有命在天”、“怀发录黄耇弥生”、“弥厥生灵终”、“用求考命弥生”，都表示纯粹的生存[③]。但是，在儒者的话语系统中，单纯的肉体生存和精神的存在分开了，孟子说，“有命焉，君子不谓性也”，“有性焉，君子不谓命”，属于自然法则的生命是“生”，而属于精神存在的生命是“性”，“生”与“性”就不再是一个合义，也不再是一个汉字。所以，告子说：“生之谓性”，孟子就反驳说，自然的“生”并不等于伦理之“性”，犬之性、牛之性是“生”，而人性却不仅仅是“生”，而是自然的人性与理智的自觉的结合，就像西田几多郎所说的那样，人要在培育与发扬人性中达到人生的圆满，孟子就要求每个人用自己的理智“求其放心”、“不失本心”，然后则是——

> 尽其心者知其性也，知其性则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。

“人”与“天”的联系、“性”与“生”的联系、精神和生命的联系就隐隐地存在于这个表述中，“天”是造化创造的自然生命，只要推阐那天赋的良知良能，尽了自己作为人的本性，人就圆满地实现了“天”所给予生命的意义[④]，也达到了人生的终极境界。一个人不必追问他拥有多少财富，也不必追问他获得多少成功，他作为人的实现，在于他是否尽了自己作为“人”的“心”，如果他尽了心，那么他就理解了自己的本性，他完成了本性的提升，就上应承了“天”的意志，下完成了“人”的使命。

当然，对于个人道德伦理的讨论最终要落实在社会秩序的整饬上。在孟子看来，社会乃是由“大人”与“小人”、劳心者与劳力者、君子与野人构成

---

① 《中国哲学史》，156 页，商务印书馆，中华书局重印本，1984。

② 《孟子·离娄下》，《十三经注疏》，2727 页。

③ 见《尚书·西伯戡黎》、《史墙盘》、《蔡姞簋》、《黏鏄》等，参看傅斯年：《性命古训辩证》，《傅斯年选集》，天津人民出版社，1996；刘翔：《中国传统价值观诠释学》，179 页，上海三联书店，1995。

④ 《孟子·尽心上》，《十三经注疏》，2764 页。这与《中庸》“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”的思路是一致的。

的,《滕文公上》里,他试图说明,社会分工的起源和必要,是因为人不可以"一人之身"而有"百工之所为",但是,这种分工的社会观念被他转手用来阐述等级的分工,把职业分化与等级区分画上了等号,于是职业差异的合理性便挪移用在了阶层差异的合理性。"有大人之事,有小人之事",所谓"大人"、"小人"的差别又被他说成是知识创造者和物质创造者的差异,于是精神活动与物质活动又有了阶层的等级差别,所以说"劳心者治人,劳力者治于人,治于人者食人,治人者食于人,此天下之通义也",这种阶层的差异又被他指认为文明程度的差异,于是他又说,"无君子莫治野人,无野人莫养君子"①。更细致的说法在他回答北宫锜问"周室班爵禄"的一段话中,他详细地讨论了被当时诸侯废黜了的古代制度,即爵位、身份、封疆、采邑、劳役的等级序差②,显然他对于这种仿佛几何级数序列的金字塔社会结构以及它所固定的秩序无限向往与追怀,问题是这种结构与秩序只能建立在两个条件上,一是王权强大到足以依靠外在弹压力强制维持结构的稳定,一是每个人都自觉地以理性来服从这种秩序的安排。当战国时代王权瓦解之后,孟子显然只能把希望寄托在发自每个人内在心性的,具有善良、忍让、尊敬、畏惧的良知良能上了,这就是他极力论辩、大声疾呼的原因:

> 我亦欲正人心,息邪说,距诐行,放淫辞,以承三圣者(指禹、周公、孔子)。岂好辩哉,予不得已也。③

二

墨子的思考

与孟子的思路不同,另一种对于社会秩序的思考的出发点却建立在人性属于"恶"的判断上。

在秩序混乱的时代里,人心的一切堤岸都在现实利益的冲击下近乎崩溃,人们为了适应这种无秩序的社会,必然以现实利益为价值判断的中心,满足生存的欲望。所以从面前的实际出发,人很容易感受到"恶",而偏向于现世实用的思想家也大都倾向同意人性"恶"的说法,而"性恶"的思路也确实有助于开出一套实际可以操作的政治经济制度。

① 《十三经注疏》,2705 页、2702 页。

② 《孟子·万章下》,《十三经注疏》,2741 页。

③ 《孟子·滕文公下》,《十三经注疏》,2715 页。

早在战国初期的《墨子·尚同上》就提到，“古者民始生，未有刑政之时，盖其语人异义”①，因为“一人则一义，二人则二义，十人则十义”，人各有想法和欲望，所以“人是其义，以非人之义，故交相非也”，搞得“父子兄弟作怨恶，离散不能相和合”，天下百姓“皆以水火毒药相亏害”，所以“天下之乱，若禽兽然”②，而《非攻上》更举出人损人利己满足私欲的表现，有从“入人园圃，窃其桃李”到“杀不辜人”，“扡其衣裘”，再到统治者“贪伐胜之名，及得之利”③。不过，《墨子》的药方却仍然是理想主义的“兼爱”和“非攻”，可是，这仿佛是扬汤止沸，虚幻的“善”和“爱”似乎并不能解决问题。

法制主义的思路

在战国中期就已经有思想家从人性的观察中引出了后来被称之为法制主义的思路，我相信这样的思路虽然不在思想家的正面表述之中，也曾经显现在很多人心里，如在《墨子》之后的申不害、慎到和李克。申不害主张“任法而不任智，任数而不任说”，慎到提出“据法倚数”④，按照法度和规则管理社会，其实都是对人性之善端失去信心后的想法，特别是李克，《说苑·反质》中引他回答魏文侯的话说，刑罚所惩戒的罪恶是从哪里来的？是从“奸邪淫佚”的贪欲和行为中生出来的。显然李克也认定人性天然就有“恶”的种子，所以他一面说，“凡奸邪之心，饥寒而起”，“饥寒并至而能不为奸邪者，未之有也”，反过来从另一面说，富足了也会起淫邪之心，“男女饰美以相矜，而能无淫佚之心者，未之有也”⑤，仅仅希望凭借人性自觉来维持社会秩序，显然是缘木求鱼，所以他主张一面要有“法”来控制秩序，一面要禁止雕文刻镂和锦绣纂组以杜绝对人欲的诱惑。

更极端的思路来自商鞅

更极端的思路来自商鞅。《商君书·开塞》中曾经说到，人类很早以来就是“其道亲亲而爱私”⑥，在一个由众人组成的社会中，由于这种各亲其亲的感情和各有私心的贪欲，秩序就会发生纷乱。前面我们曾经说过，早期传统的儒者希望通过仪式与象征，来调整人们对秩序的信任和尊重，而稍后强调内在理性自觉的一流儒者又期待，内在的善良和同情之心能够挽救世人无视秩序所造成的社会危机，渐渐地，不仅是礼崩乐坏，过去被膜拜和供奉

---

①② 《墨子间诂》卷三，67页。孙诒让注引俞氏说，末句应作“盖其语曰：天下之人异义”。

③ 《墨子间诂》卷五，118页、119页。

④ 参见胡适：《中国哲学史大纲》卷上、《中国中古思想史长编》，均收于《胡适学术文集（中国哲学史）》，中华书局，1991。

⑤ 《说苑校证》卷二十，518页、519页，向宗鲁撰，中华书局，1987。

⑥ 《商君书·开塞》，《二十二子》本，1106页。

的象征已经不再有令人敬畏的权威,现实生存的需要与日益膨胀的欲望更使人趋向于实用与功利,要靠那几个祖宗的牌位、几个神鬼的名号和一套庄严神秘的仪式来管理人类的行为是不成的,人在那个时代已经发展出来最冷酷和最彻底的实用理性,早已经不再相信那些不能直接获得利益或遭受惩罚的仪式和象征,也早已经不再相信那些没有实用意义的良心和道德。仪式和象征,良心和道德,仿佛破旧的稻草人在田边孤零零地矗立着,没有人会真的把它当做人来看,连麻雀的眼珠也不转过去,要守住实际的稻谷,就只有真的使用惩罚的手段。所以商鞅的思路就是,应当由"圣人"来对土地、财产、男女进行"分",要以带有惩罚和奖励措施的、由权力与威势强制保证的"法"来整理秩序,这就叫"分定而无制,不可,故立禁。禁立而莫之司,不可,故立官。官设而莫之一,不可,故立君",君主实行专制,"以赏禁,以刑劝,求过不求善,藉刑以去刑"①,他主张"不可以须臾忘于法",一方面禁止那些不切实用而好高骛远的理想主义,使一切都纳入实际的法制规范,一方面提倡按照法律规则制裁和监督官吏和民众,把所有人的心灵与行为都严格管束起来,他希望"法任而国治"②,就是希望达成一个严格、有效的官僚管理系统,形成整齐、规范的社会秩序,以取代早期的基于血缘亲情的伦理规范,取代基于心理自律的道德自觉,既然一切都在"法"的范围之内,人的思想和行为都被限制在"法"之中,那么,没有什么个人的精神自由和超越,也不依靠什么血缘的伦理和道德或良知。这与儒者理想实在是很不一样,儒者理想中的社会秩序不是依靠外在的法律约束而是依靠人内在的道德自律意识和外在的礼仪象征形式维持,孔子曾经批评晋国铸刑鼎,因为民众都按照刑律来做事,就不再有贵贱之分,没有了贵贱之分,社会就混乱了③。更早一些,叔向也批评子产公布刑法,认为这样一来社会上的人就不再依照"义"、"政"、"礼"、"信"、"仁"的道德理性来判断是非,也不能形成忠、行、务、和、敬、强、刚的生活习惯,只会按照法律来行事,甚至于钻法律的空子,因为理性自觉的道德可以使人为善,而法律制度只是防止人作恶④。到了子思、孟子,这一思路更加强化,而商鞅、申不害、慎到的思路和他们正好南辕北辙。

荀子:从思想学说到意识形态

比孟子和商鞅都要晚一些的荀子却兼采了两面意见又拒绝了两面的极

① 《商君书·开塞》,《二十二子》本,1106页、1107页。

② 《商君书·慎法》,《二十二子》本,1114页。

③ 《左传》昭公二十九年,《十三经注疏》,2124页。

④ 《左传》昭公六年,《十三经注疏》,2043页。

端主义，过分强调人性发掘的孟子一路必然走向理想的文化主义，显然不切实用；而过分依赖法律制约的商鞅一路则必然趋向于现世的功利主义，容易漠视人的情感。作为儒者，荀子一面坚持礼乐的象征意味对社会的垂戒示警意义和理性的自我调节对人类行为的控制能力，但另一方面也重视了现世治理中的实用功利，他并不赞成子思、孟子的想法，尽管他们的出发点很接近。荀子也同意社会是由个人构成的，而且个人也必须在社会中生存，因为"能不能兼技，人不能兼官"①，只能合起来组成一个"群"即社会，但是，人怎样才能更好地"群"？荀子提出一个很有意思的想法，说要使"群"有秩序，不混乱，恰恰在于如何"分"，"分"一面作"区分"解，一面作"定分"解，有了等级的区分，各守自己的本分，社会就可以有秩序，《王制》中说：

> 人生不能无群，群而无分则争，争则乱，乱则离，离则弱，弱则不能胜物。②

而"分"的原则就是"礼"，礼仪一方面是为了使人际关系和睦，一方面也为了对各种人加以区别，《礼论》中说，"曷谓别？曰：贵贱有等，长幼有养，贫富轻重，各有称也"③，就是说的这个由"分"而维持的"群"的秩序。

起点是在关于人性的判断，终点则在开出一套整顿社会秩序的方法

这种思路的起点是在关于人性的判断，而终点则在开出一套可资实用的整顿社会秩序的方法。《性恶》一篇的开头，荀子就说明——

> 人之性恶，其善者伪也。④

什么是"性"？"生之所以然者，谓之性"，"不事而自然，谓之性"，人性的种种表现如"好恶喜怒哀乐"，叫做"情"，人的理智对这种天然本有的性及自然流露的情加以选择，就是"虑"，经过考虑后的行为，就是"伪"⑤。在这个人类组合而成的"群"中，每个人如果放纵"生而有好利"的"性"，那么就会"争夺生而辞让亡"，如果放纵"生而有疾恶"的"性"，那么就会"残贼生而忠信亡"，如果放纵"耳目之欲有好声色"之"性"，那么就会"淫乱生而礼义文理亡"，所以"从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理，而归于暴"⑥。因此，一方

① 《荀子集解》卷六《富国》，《诸子集成》本，113 页。
② 《荀子集解》卷五，《诸子集成》本，105 页。
③ 《荀子集解》卷十三，《诸子集成》本，231 页。
④ 《荀子集解》卷十七，《诸子集成》本，289 页。
⑤ 《荀子集解》卷十六《正名》，《诸子集成》本，274 页。
⑥ 《荀子集解》卷十七《性恶》，《诸子集成》本，289 页。

面,他承认人的理性,但是他认为更重要的是教育与学习,依靠后天的熏染来使人们养成遵守规则、服从秩序的习惯,成为彬彬君子,和孟子一样,他也注意到了"心之官则思"的起点,但是他指出人之为人虽然是人有理性,不过这一理性是教育培养出来的,表现为知识与修养,《劝学》中所谓"干越、夷貉之子,生而同声,长而异俗,教使之然也"就是这个意思①,《解蔽》又说,"心不可以不知道",而"道"就是度量一切是非曲直大小美丑的"衡",有"衡"就可以"守道以禁非道";另一方面,他又特别注意外在礼仪制度对人的节制②,在《正名》中他虽然承认"性"是天生的,但他很快就强调"情"是"性之质"而"欲"是"情之应","知"虽然可以节制"欲",但很难完全控制情欲的发动,所以他特别重视"权衡",使人知道"祸福"之所在,而"权衡"除了内在的理性之外,就只有制度性的礼与法了③,《王制》中说到,对待善意的人应该以礼,对待不怀好意的人应该以刑,换句话说,对待君子应以礼,对待小人应以法,这样才能够使人有所警惕和畏惧。《礼论》中有一段话说得明白——

> 人生而有欲,欲而不得,则不能无求,求而无度量分界,则不能不争,争则乱,乱则穷,先王恶其乱也,故制礼义以分之。④

《乐论》中的一段则可以作补充——

> 先王恶其乱也,故制雅颂之声以导之,使其声足以乐而不流,使其文足以辨而不諰,使其曲直繁省廉肉节奏足以感动人之善心,使夫邪污之气无由得接焉。⑤

三

在普遍混乱和普遍功利的时代里,荀子的思路显然比孟子的思路影响大

如果说,荀子的思路很容易引出后世"道问学",而孟子的思路更容易引发后世"尊德性"的话,应该说这两套思路都在后来的儒门有各自的影响。不过,在那个普遍混乱和普遍功利的时代里,荀子的思路显然比孟子的思路影响大,荀子的思想在秦汉逐渐定型的中国的意识形态中占据了很重要的

---

① 《荀子集解》卷一,《诸子集成》本,2 页。
② 《荀子集解》卷十五,《诸子集成》本,263 页。
③ 《荀子集解》卷十六,《诸子集成》本,286 页。
④ 《荀子集解》卷十三,《诸子集成》本,231 页。
⑤ 《荀子集解》卷十四,《诸子集成》本,252 页。

地位，尽管孟子的思路意味着儒门更大的转化，而且后世在中国思想世界里地位渐渐升高，并在唐宋以后成为“亚圣”，但是从战国末到秦汉时代中国思想向意识形态转化与定型中，荀子的意义却是更为重要的。第一个原因是，荀子通过经典的传授影响了大批弟子，而弟子又凭借经典的解释和阐发渐渐控制了文化话语的权力，在《诗》、《书》、《易》、《春秋》和《礼》的传授系统中，荀子处于枢轴的位置[①]。第二个原因是，荀子的思路不再仅仅是儒者的人文主义，传统的儒者执着于理想而不切实用，但荀子的思路中蕴涵了十分实用的，既可以用之于道德自律，又可以推之于法律管束的意识形态意味，很能被上层运用。第三个原因是，荀子的思路已经很开放，它不再把儒者的思想束缚在一种过分封闭的理想主义与精神主义的圈子里，而是极广泛地吸取了各种实用思潮，灵活地把自己定位在世间，《儒效》里他对儒者传统的变化看得很清楚，“道者，非天之道，人之所以道也”，也就是说他把着眼点定在了世间的实用思想上，所谓“道”不再是抽象玄虚的思想对象，而是具体而微的实施手段，《君道》中说，“道者何也？曰：君道也。君者何也？曰：能群也”，“群”就是社会，“能群”就是能够建立一个良好的社会秩序[②]。正是为了这种实效，他的思路由“道”渐渐趋近于“术”，立场也由“礼”渐渐转向了“法”，而思索的出发点和终结点也由“民”渐渐移向了“君”[③]，思想于是渐渐趋近了意识形态。

韩非的法制主义

现在无从考证荀子在多大程度上受到“法”的思想的影响，不过，我们并不认为儒法之间有不可逾越的鸿沟，相反，可以认为从“礼”到“法”是当时关于社会秩序重建的思路的自然延伸[④]，自觉的“礼”不足以惩戒人心，整顿社

① 毛、鲁、韩三家《诗经》传授均与荀子有关，《左传》、《谷梁传》相传也经过荀子之手，《礼》之大、小戴和《史记・礼书》均取《荀子》，《易》则据《别录》称其“善为《易》”，所以皮锡瑞《经学历史》第二章称“荀子能传《易》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》，汉初传其学者极盛”。

② 《荀子集解》卷八，下面还有两句是“能群也者何也？曰：善生养人者也，善班治人者也”，156页。

③ 《荀子集解》卷十一《强国》中说，“人君者，降礼尊贤而王，重法爱民而霸”，虽说仍将“礼”置于“法”上，194页。但是，这种对于“礼”的尊崇不免有些架空凌虚，反而对“法”却是实实在在地施行着，按照《管子・心术上》的说法，“礼出乎义，义出乎理，理因乎宜者也”，礼义是风俗与习惯，随时宜，顺人情，其合理性的价值本原在于人内心的情感，但在社会中，又不能不有权宜的维护秩序的法，“事督乎法，法出乎权，权出乎道”，道则是“可以安而不可以说”的，它强迫人们接受，其合理性的价值本原在于人内在的理性，所以叫做法与礼“同出而不得不然也”，《二十二子》本，144页。

④ 《左传》昭公二十五年，子大叔引叔向语，即已经从“礼”说到“法”，并将“礼”和“法”与天地四时五行六气、生死喜怒哀乐等自然和人性联系在一起，赋予“礼”和“法”同样的合理性依据和价值，而《管子・枢言》也曾经说到，“人之心悍，故为之法，法出于礼，礼出于治，治理道也”，《二十二子》本，107页。

会,就自然要用强制性的"法",表面上看来,儒者多属礼制主义,而实际进入社会治理的所谓"法家"多属法制主义,其实他们的思路往往是一致的,都是关注社会秩序,都基于对"人性"的基本估计,只不过前者多从人性善的角度,后者多取人性恶的立场,前者多从人文主义的思想家视角,后者多从实用主义的政治家眼光,只要秩序混乱到了无法依靠人心自觉来整顿,道德崩溃到了无法凭借礼仪象征来维持的地步,只要坐而论道的前者真正进入了实际管理的后者的行列,他就很容易改变自己的立场。所以从荀子到韩非、李斯的传续,不仅仅是任务的师承关系,也是思想史上的理路延续与伸展①。随着军事力量在战国后期越来越占有重要的地位,随着国土与疆域的扩大及管理上的需要,这种"法"的思想就越发凸显了其声音与力量,《韩非子·用人》说:

> 释法术而以心治,尧不能正一国,去规矩而妄意度,奚仲不能成一轮。②

又《心度》中说:

> 治民无常,惟治为法。③

在韩非子看来,用宽松而舒缓的礼乐象征来垂戒,靠未必善良的人性自觉来拯救,都是缘木求鱼的迂阔思路。他的思想有两个基点:一个是人性之恶,《外储说左上》与《六反》中都以父母与子女的关系论证人性恶的天然性,《备内》又说,人与人的亲善"非骨肉之亲,利所加也",就好像"舆人成舆,则欲人之富贵,匠人成棺,则欲人之夭死",并不是舆人是好人而匠人是恶人④;这样他就把一切社会关系简化成了利害关系。一个是时代变迁与社会混乱,他

---

① 章太炎《诸子系统说》已经指出"原夫法家者本来自儒家出"。又可参考陈启天:《韩非子参考书辑要》,57页,中华书局,1945。在这一方面,晚清夏曾佑《致宋恕书》等对于荀子的讨论很发人深省。夏曾佑在1897年前后曾经极力提倡批判荀子,因为他认为荀子以法入儒,改变了孔子的"君民并主与民主",而代之以帝王之学,改变了"性善"、"言必称尧舜",而代之以"性恶"、"法后王",因而导致了中国后世的专制,所以他写诗致梁启超说:"遗文五十三篇在,夏道原从附会来",见孙宝瑄:《忘山庐日记》上册,120页,上海古籍出版社,1983;《宋恕集》上册530—531页,中华书局,1993;《夏曾佑诗集校》,赵慎修校,载《近代文学史料》27页,中国社会科学出版社,1985。关于这一问题,可参考朱维铮《神州长夜谁之咎》、《晚清的排荀与尊荀》,分见《复旦大学学报》1980年第1期,《学术集林》第四卷,上海远东出版社,1995。

② 《韩非子》卷八,《二十二子》本,1146页。

③ 《韩非子》卷二十,《二十二子》本,1189页。

④ 《韩非子》卷五,《二十二子》本,1134页。

与儒者不同，他们的思路是一种实用的功利主义而不是永恒的理想主义

在《南面》中讨论说，时代变了，治理方法不能不变①，“古今异俗，新故异备，如欲以宽缓之政，治急世之民，犹无辔策而御悍马，此不智之患也”②。所以，他与儒者不同，他们的理想是人人守法而不是人人行善，他们的思想是一种实用的功利主义而不是永恒的理想主义，“力多则人朝，力少则朝于人”③，为了这种自强与自尊，他们要强化外在的法律的约束和官吏的管理，只有这样，才能在社会治理上收到明显的实际的效果。他嘲笑守株待兔的愚蠢和刻舟求剑的呆板，同时，也把人类的天真和直率统统抛开，他只问结果而不问动机，他所谓的“无参验而必之者，愚也；弗能必而据之者，诬也”④，其实并不是各种哲学史思想史著作中善意推测的那种对真实性的探究，而是对于没有功利和效验的理想主义的蔑视和嘲讽。

在当时关于社会秩序的关注中，被后世统统归纳成所谓“法家”的人物中，思路也不尽一致，有的比较强调君主个人对权力的控制，有的比较热衷于君主在官僚机构各种权力之间的操纵，有的比较偏重法律制度的绝对性与实用性，但是，他们有一点是共同的，就是不太关心人的终极理想和精神超越，不太过问历史和理性的价值与依据，而是更关心一种思想、学说如何“物化”为可以操作和实现的技术与制度，从而去解决日益迫切和紧张的社会秩序问题⑤。

四

历史的回溯与虚幻的理想世界：关于道家的乌托邦

并不是所有人都那么现实与功利的，那种在历史中寻找理想的传统与追忆的幻觉，总是会使很多人在心中构筑一个作为现实对立面的理想世界，作为后世理想思想之源的，被称为儒家经典的《礼记·礼运》就是一例。它设想古代是一个理想的时代，也希望回归古代夜不闭户、道不拾遗的淳厚民风中去，它把那个虚幻的大同世界当做最合适的社会秩序，无非是为了针砭

① 《韩非子》卷五，《二十二子》本，1135页。
② 《韩非子》卷十九《五蠹》，《二十二子》本，1184页。
③ 《韩非子》卷十九《显学》，《二十二子》本，1186页。
④ 《韩非子》卷十九《显学》，《二十二子》本，1185页。
⑤ 战国后期“法”的思想兴盛，很可能与一部分士人逐渐成为职业官僚，进入政治实际操作阶层有关，他们不再是“游士”，特别是在秦国禁止“游士”之后，于是作为实际管理者，他们将更加重视实效。参见《商君书·农战》，又见同书《算地》对于“游士”的激烈抨击，以及睡虎地秦简《秦律杂钞·游士律》的有关条文。

当下那个已经不堪忍受的世界,这多少在当时是一种风气。不过,在这种热中追溯历史以借古讽今的风气中,关于社会秩序话题的一个最不协调的声音,来自庄子等人。毋庸置疑的是,他们也对社会秩序的混乱不满意,也激烈地抨击现实社会的不公平,但是,他们对于历史的追问,却使他们得出了一些更极端的思路,其中可以列举的是——

第一,当他们追根究底地追问历史时,他们发现秩序只不过是一个人为的、历史的东西,是更早的自然秩序被破坏之后的产物,于是习惯于在历史中寻找依据的思想家认定现行秩序是没有天然合理性的,倒是早在历史起源处的混沌朴素秩序才是合理的。《庄子·应帝王》中所谓"泰氏"和"混沌"的传说[①],暗示的就是这种社会秩序,它与稍早的《老子》所谓"小国寡民"和后来的《鹖冠子》所谓"民犹赤子"的理想世界传说,构成了关于社会秩序讨论的另一种声音,在公元前四世纪至三世纪的混乱时代中绵延不绝地回响了两三百年,因为它们都相信,正是弓弩毕弋机辟增多,鸟才乱于上,钩饵网罟罾罗的智慧多,鱼才乱于下,天下之乱,就是因为知识的增加和欲望的膨胀,于是才有混乱和虚伪,有混乱和虚伪,就有了制约混乱的法律,有矫正虚伪的仁义,而法律和仁义所强制构造的所谓秩序,由于没有平静和朴素的心情支撑,反而在一面压制一面放纵的情形中刺激了罪恶,于是造成了秩序的混乱[②]。

第二,秩序的混乱确实源于人性的淆乱,在这一点上他们与儒者的思路相同,但不同的是,儒者把人性看成是一种绝对的本原的东西,"性善"则以为善良本性为永恒的人性,"性恶"则认定情欲是人与生俱来的禀性,但庄子一流则不同[③],如果《缮性》一篇可以相信是庄子或庄子的弟子所作,那么他

---

① 《庄子集释》卷三《应帝王》,"泰氏"的故事是以泰氏与被称为贤明的有虞氏(舜)相比,认为"有虞氏不及泰氏",因为"有虞氏,其犹藏仁以要人;亦得人矣,而未始出于非人。泰氏,其卧徐徐,其觉于于,一以己为马,一以己为牛,其知情信,其德甚真,而未始入于非人",意思是说舜并没有超越"是非之域",还是要"包藏仁义",而泰氏却"能超出心知之境,不入是非之域";"混沌"的故事是说儵和忽为报答中央之帝混沌,按照人的需要为它凿七窍,结果使混沌死亡,意思是批评"不顺自然,强开耳目"。287 页、288 页,309 页、310 页,中华书局,1978。

② 《庄子集释》卷四《胠箧》,359 页。又同篇说:"圣人不死,大盗不止","绝圣弃智,大盗乃止",350 页、353 页。

③ 孟旦(Donnald J. Munro,中译本音译作蒙罗)在他的《早期中国"人"的观念》(*The Concept of Man in Early China*)中说,在恢复人性的本原上,"复性"对儒者"意味着从羊肠小道到康庄大道的道德复归",但对道者意味着"回归到生之起源的道",这是很对的,但是如果要用"Confucianists"涵盖整个儒家思想世界,这是不对的,因为荀子在通常意义上说也是儒家。庄国雄等中译本,153 页,上海古籍出版社,1994。

们基本上相信人性在不断变化。与他们的社会观念一样，他们的人性观念也认为，在历史的起源处人心是平静而朴素的，“古之人在混芒之中，与一世而得澹漠焉，当是时也，阴阳和静，鬼神不扰，四时得节，万物不伤，群生不夭。人虽有知，无所用之，此之谓至一”。但是，当历史变化进入文明时代，人的知识被开发，人的情欲也被激活，人性就开始萌生“恶”，于是就进入了“顺而不一”的状态。再后来，人们服从秩序，但恶欲并不安定，只是处在“安而不顺”的状态，人们只好兴治化，崇理性，朴素而纯真的本性就失去了自为的状态而进入了运用理性与知识来约束的时代。这时，“附之以文，益之以博，文灭质，博溺心，然后民始惑乱，无以反其性情而复其初”[①]，正如《骈拇》中所说的，“待钩绳规矩而正者，是削其性者也，待绳约胶漆而固者，是侵其德者也”，人性的淳朴被理智的巧饰所淹没，自然的天性被现实的利益所遮蔽，小人“以身殉利”，士则“以身殉名”，大夫则“以身殉家”，圣人更是“以身殉天下”[②]，人们普遍地用“辩饰知”，用“知穷天下”，用“知穷德”，沉湎在外在的物欲中，把本性迷失在世俗的功利上，实在是本末倒置[③]，而本来自然和谐的秩序，也因此堕落到了只能靠外在的管束与威胁来维持，在这一点上，“道”与“法”的思路就相通了。

“道”与“法”的思路可以相通

第三，顺着这一思路，法家可以找到在现世实行法制的历史依据，但坚持理想主义的庄子及其后学却很难得出一个在现世中可以施行或操作的方略，只能在运思中驰骋自己的想象。《庄子·应帝王》所谓的“游心于淡，合气于漠，顺物自然而无容私焉”，其实只是想象，既然人性是一个历史演变过程，社会是每况愈下的产物，唯一的可能就是人放弃现世中的一切焦虑，忘却世间的一切诱惑，回归原初的朴素与平静。在他们看来，任何发掘当下的道德心性或培育后天的道德意识都是徒劳的，因为在举世已经被辩、知、利、欲重重裹住的情形下，已经不可能有原初之思的澄明和原初之性的纯粹，所有的发掘都是毁坏，培育无异于涂饰，所以《庄子·田子方》中说老聃“游心于物之初”，这个“初”时之“心”是“至阴肃肃，至阳赫赫”的天地交合而生的，它不可用语言言说，也不可用理智把握，孔子曾经试图以“修心”的方法在后天培育它，但是遭到老聃的嘲讽，因为这是出于纯粹与自然的，“天之自高，

① 《庄子集释》卷六，550—552页。

② 《庄子集释》卷四，321页、323页。

③ 《庄子集释》卷六《缮性》，556页，下面又说“丧己于物，失性于俗者，谓之倒置之民”，558页。

地之自厚,日月之自明,夫何修焉"[①]。于是这种追寻人类原初之思和原初之性的思索就停滞在纯粹的感受、体验和玄想之中。

当社会已经极度物欲横流,秩序已经不能不靠外在礼法维持的情况下,对于社会秩序的失望和批评是很难免的,多少有些颓废,也多少有些理想化,这种批评常常能引起共鸣,这种情绪也常常会引起同情,特别是被后世统统称为"道家"的那些人,如被重新考定为先秦著作的《文子》和《鹖冠子》中就有很多这种基于天道而不问现实的议论。

这些人以"天道"作为建立秩序的根本依据,如成书于战国之末的《文子》[②],其中就说:"圣人法于天道"(简本,0871),据说,平王问文子说:"为正(政)奈何?"文子回答说:"御之以道,□之以道。"(简本,0889+0707)并说,"有道之君,天举之,地勉之,鬼神辅"(简本,0569)。不过,这一"天道"在他们的思路中,并不是暗示有等级的现存秩序的合理性而是象征一种无差别的上古秩序的合理性,那么,什么是"天道"呢? 文子回答说:"天之道,高大者,损有损之,持高者,下有下之"(简本,0926),就是说,要像自然的宇宙一样,无言而公平,坦荡而无私,这就是《老子》第七十七章所说的"天之道,损有余而补不足",人不应当把"人"的亲缘关系作为基础建立所谓的秩序,那种秩序中有亲疏远近,有上下等分,而是应当"法天道"(简本,0689),因而要"卑、退、敛、损,所以法天也"(简本,0912),换句话说,就是应该像宇宙自然一样,人人都处在拱默退让的"无为"状态[③]。这与儒者一流不一样,儒者虽然最早也是从"天道"来为自己建立依据的,但是他们把"天道"更多地理解成一种由中心与边缘构成的、井然有序的级差格局,它应当体现在仪式所规定的现时的秩序之中,此后,儒者又把"人"当做"天"的产物,再从"人"的角度为秩序寻找依据,因此无论是人的性善还是性恶,维持亲疏远近上下贵贱的秩序都应当是一种自觉的积极的"天道"。而文子则是从"天"的角度为秩序寻找合理性的,尽管他们也把"人"看成是"天"的产物,但他是从"天"即人的自然之性与人的历史角度理解人性的,他把天真率直和朴素混沌看成是人的本性,所以他认为应当保持人的原初之思和原初之性,这是"天道"在"人道"上的投射,因此合理的秩序是一种人处在原初状态时的非自觉的朴

① 《庄子集释》卷七,716页。

② 关于《文子》的成书时代,可参看《定县西汉中山怀王墓竹简文子的整理和意义》,《文物》1996年第1期。

③ 简本《文子》,见《定县西汉中山怀王墓竹简文子释文》,《文物》1996年第1期。

素境界。今传本《文子》中说,“人生而静,天之性也”,但是“感物而动,性之欲也”,欲望得到实现时,“物至而应,智之动也”,于是人的欲望和知识就使人产生了好恶,有了好恶,那种朴素混沌的“人性”就随着“天理”一道泯灭①,到了这个天理已经泯灭的时代,人们纷纷“举大功,显令名,体君臣,正上下,明亲疏,存危国,继绝世”②,好像秩序得到了建立,但是实际上人的朴素和自然,社会的平静与安宁,都已经被破坏殆尽,所以只能指望人们恪守“道”的原则,以虚、无、平、易、清、真、静、法、弱、朴作为处世之原则③,在想象中回归历史起初的混沌和朴素,而在现实世界中恪守与世无争的退让与无为,即“通于道者,反于清净,究于物者,终于无为”④。更晚一些的《鹖冠子·备知》则更具体地描述了一种想象中的、只在历史起源处似乎存在过或在远离现世的地方能够存在的和谐秩序——

> 德之盛,山无径迹,泽无桥梁,不相往来,舟车不通。何者?其民犹赤子也。有知者不以相欺役也,有力者不以相臣主也。是以乌鹊之巢可伏而窥也,麋鹿群居可从而系也。

可是时间毕竟是不可逆的,“五帝在前,三王在后,上德已衰矣”⑤,历史从混沌走向清晰,心情从简单走向复杂,“至世之衰,父子相图,兄弟相疑。何者?其化薄而出于相以有为也,故为者败之,治者乱之”⑥,理性的觉醒没有给人类带来秩序,知识也并没有给人类带来和谐和统一的价值系统,义、利、是、非、贤、愚、善、恶都清楚了也都混乱了,尧传舜,从道德出发的人说,这是理智,而从利害出发的人说,这是愚蠢,汤、武革命,好仁义的人批评是无道,好利益的人说这是贤明⑦,他们追问,理性凭什么说理性就是判断是非的最终依据?道德凭什么说道德是判断善恶的最终尺度?葛瑞汉(C. A. Graham)在一篇论文中这样说到《鹖冠子》中成书于秦末的那几篇:“这肯定是一个令人幻想破灭的时代,人们苦苦渴求的统一的帝国终于建立了,然而却是一个史无前例的暴政,于是几乎立刻垮台,把世界抛入了更大的混乱之中。对一切有组织的政府的失望,对圣贤君主的嘲笑,对黄帝开战以前的时代的怀

---

① 《文子·道原》,《文子要诠》,39页,徐慧君、李定生校注,复旦大学出版社,1988。
② 《文子·精诚》,同上书,56页。
③ 《文子·九守》,同上书,67—84页。
④ 《文子·道原》,同上书,39页。
⑤ 《鹖冠子》卷三《世兵第十二》,四部丛刊影印本,商务印书馆。
⑥⑦ 《鹖冠子》卷三《备知第十三》。

想，凡此一切，都成了尚古思想的背景。"[①]葛瑞汉对《鹖冠子》的时代考证也许比我们稍晚，但是他说得很对，确实，从《老子》、《庄子》的时代以来，一直到《鹖冠子》的时代，那种失望与追忆，伴随着对于无秩序的秩序的期待，已经绵延了几百年了。

五

道法转换：两极的相通

不过，我们应当指出的是，正是在这些颓废的绝望的声音中，又潜藏了一种很入世的理路。倚仗法律控制和权势操纵来整顿社会秩序的想法很容易从这里滋生。特别在战国晚期，就出现了所谓"道法转关"的现象[②]。

首先，他们对于人性堕落与社会混乱的极力抨击，正好是以法度刑律治理社会的最好依据，这一历史倒退的观念其实本来是情绪的表达，它以绝望和愤懑的态度说出，以表达其极度的不满，但正好给法制主义提供法制的背景和依据，《商君书・更法》和《韩非子・五蠹》都说，黄金时代一去不复返，人类的和睦与宁静早已成为历史，人性既然已经颓坏，所以绝不能守株待兔，而应当"当时而立法，因事而制礼，礼法以时而定，制令各顺其宜"，真正的圣人是"不期修古，不法常可，论世之事，因为之备"的，所以，在人性已经堕落的时候，法制就是不可避免的。

其次，他们对"道"的超越性理解和普遍性解释，正好为权势主义者所强调的君主权势至高无上而又广大普施，提供了宇宙依据，《文子》称，所谓"执一无为"的圣王之道，应当"高而不危"，"贵为天子，富贵不离身"(简本，0864＋2327)，按照《鹖冠子・能天》的说法，"道者，圣之所吏(使)也，至之所得也，以至图弗能载，名弗能举，口不可以致其意，貌不可以立其状"，它不在法度规矩之内，却又能控制并管辖一切，它本身不言而喻的便是"势"和"理"，所谓"势"，是一种政治的权力，所谓"理"，是一种话语的权力，所以说"其得

① 《鹖冠子：一部被忽略的汉前哲学著作》，杨民译，《清华汉学研究》139页，清华大学出版社，1994。

② 李泽厚曾经讨论过《老子》和《韩非子》的关系，但他着重讨论的是：(一)"非情感态度发展到冷酷无情的利己主义"，(二)"冷静计算空前细密化"，(三)"有异常明确的功利目的"，这是从其思维相同处的角度来评价的，并不真正涉及道法转关的内在思路，但也可以参考。《中国古代思想史论》，97—103页，人民出版社，1985。

道以存者，天能存之”，“其得道以亡者，天弗能存也”，其力量超越了“天”，这便是所谓的“一”——“物乎物，芬芬份份，孰不从一出”——这是很多思想家的共同思路，像《管子·君臣》中就说，“道”是贯穿天地人的一种超越性精神和原则，但它又是“上之所以导（道）民也，是故道德出于君，制令传于相，事业程于官，百姓之力也，胥令而动者也”①，当“道”、“一”与“君”连在一起的时候，这就很接近法制主义和权威主义了②。《庄子》虽然有些接近无政府主义，但在《天地》一篇中却说，“天地虽大，其化均也，万物虽多，其治一也，人卒虽众，其主君也，君原于德而成于天”，而《韩非子·扬权》则宣扬一种集权主义，他说，“事在四方，要在中央，圣人执要，四方来效”，他们的依据都是宇宙有永恒的“一”，它是秩序的象征，而人间效仿宇宙，当然也有永恒的“一”，“君”就是秩序的化身。

再次，从《老子》以来，道家一直崇尚的朴素混沌境界包含了一种反对知识的思路，虽然他们希望的是一种纯粹的单纯的思想世界，但是在普遍的知识开发与理性角力的时代里，使百姓浑然不觉，甚至“绝圣弃智”、“绝仁弃义”、“绝巧弃利”③，回到结绳而治的时代，实在是一种不现实的想法，而老子所谓“古之善为道者，非以明民，将以愚之”，以及“民之难治，以其智多”④，虽然心里想的也许是朴素和混沌的思想世界，但是实际上多少有些愚民的意味。与此相反，他们把帝王作为社会的枢轴与中心，表面上是仿效古圣与天道，是提倡“无为”，其实恰恰是把百姓置于股掌之上，想象民众都处在蒙昧的思想状态中，而帝王控制着一切，轻而易举地就理顺了秩序，《庄子·天道》所谓“莫神于天、莫富于地，莫大于帝王”，不仅像法制主义者一样确立了帝王的专制和权威，而且按照“大道”、“道德”、“仁义”、“分守”、“形名”、“因任”、“原省”、“是非”、“赏罚”的次序，理出一条由高到低、由虚到实的观念衍生的历史脉络，据他说，随着时代的日益堕落和无序，既然大道不行，道德颓坏，仁义丧失，就只能依靠赏罚来确定“形名”、“因任”、“原省”、“是非”，并确定每个人的“分守”，这样圣明的帝王就可以不必操心，“无为而无不为”地使“愚知处宜，贵贱履位，仁贤不肖袭情，必分其能，必由其名，

---

① 《管子》卷十，《二十二子》本，132页。

② 《文子·道德》“君必执一而后能群”，《文子要诠》，107页。《尸子》卷上《分》也说“天地生万物，圣人裁之，裁物以制分，便事以立官，君臣父子上下长幼贵贱亲疏皆得其分”，《二十二子》本，369页。

③ 《老子》第十九章。

④ 《老子》第六十五章。

以此事上,以此畜下,以此治物,以此修身。知谋不用,必归其天。此之谓太平,治之至也”[①]。

战国时代的思想史上,“秩序”是一个很中心的话题,因为这出自建立新的、统一的政治意识形态的需要的刺激。就是在这个话题的讨论中,不仅使儒者之学中潜含了向法制主义转化的因子,因而儒者很容易从“礼”而“法”、由“民”而“君”,而且也使道者之学也有了“道法转关”的思路,当时有慎到、申不害兼道、法之学,有《管子》中杂名法道术的论述,有韩非的《解老》、《喻老》之作,有《文子》、《鹖冠子》的近似法制主义的言论[②]。看来,《史记》记载申子“本于黄老而主刑名”、韩非“喜刑名法术之学而归本于黄老”[③],并不是一些偶然的现象,尽管论道者们开出一套法制之术,并真正在政治中实施,要到汉代才实现,但是杂糅道法、由道而术的趋势,却是很早就开始了。

战国时代的思想史上,“秩序”是一个很中心的话题

① 《庄子集释》卷五,465页、471页。

② 《文子·道德》:“圣人者,应时权变,见形施宜……论世立法,随时举事”;又《文子·下德》:“法令正于上,百姓服于下”,“人主之于法,无私好憎,故可以为令……故为治者,知不与焉”,都是这一类的言论,《文子要诠》,109页、161页、171页。《鹖冠子·环流》以天象的运行规则为依据,强调“一之法立而万物皆来属”,“故生法者命也,生于法者亦命也。命者自然者也”,四部丛刊影印本卷上。

③ 《史记》卷六十三,2146页。

第九节　百家争鸣与三种话题(Ⅲ)：个人存在

社会中的个人及其存在价值

前面我们讨论了战国时代思想世界的两个话题，一个是关于宇宙的时间与空间，一个是关于社会的秩序与道德，这两个话题涉及的都是个人存在的环境与背景，换句话说，在讨论的话题中，“个人”并未被凸显，个人所生存的环境与背景，即巨大的宇宙和复杂的社会成了讨论的中心，而处在中心的“个人”却成了背景。但是，在另一个话题即关于个人生存的话题中，“人”才真正成了讨论的中心。

一

生命的永恒

战国关于“人”的存在的思路的出发点，当然首先即追求生命的永恒存在。但是，应当说明的是，儒者的关注点并不在此，他们更注意人在社会中的现实存在，所以《论语》有“未知生焉知死”的说法，《荀子・礼论》说得更明白：

> 生，人之始也，死，人之终也，终始俱善，人道毕矣，故君子敬始而慎终。①

在这里，生前与死后是无需关怀的，人的生存只是在现实中，而现实则是一个社会，于是对“人”的关怀只限于人与社会的关系。

但是，希望生命的永恒却是一个古老而普遍的想法，也是“道”的思考中的一个核心，《老子》二十三章中关于“飘风不终朝，骤雨不终日”的忧

---

① 《荀子集解》卷十三，《诸子集成》本，238 页。

虑,显然是针对个体生命的存在而产生的,“静胜躁,寒胜热,清净为天下正”的方法[①],也显然不仅仅指社会治理的领域,所以他才会有“载营魄抱一,能无离乎?专气致柔,能如婴儿乎”的追问和“善摄生者,陆行不遇兕虎,入军不被甲兵”的幻想[②]。杨朱的思路大概就是这一想法的延伸和放大,所谓“贵生”即对个体生命存在的无限关怀[③]。

战国中期以前的这种关注个体生命存在的思潮有其深刻而持久的背景。它不仅源自人类有始以来的生命忧患,依凭着当时养气炼形的知识和技术,而且还有可能得到了南方楚地思想的支持。虽然我们现在还无法确认《楚辞》中《远游》一篇的时代,但我们相信《远游》中表现的生命意识却是源远流长,其中如“内惟省以端操兮,求正气之所由,漠虚静以恬愉兮,澹无为而自得”的人生态度,与“餐六气而饮沆瀣兮,漱正阳而含朝霞,保神明之清澄兮,精气入而粗秽除”的养生方法[④],应该是战国时代许多人共有的一般思想,在这种思想中预先潜存了两个思路,一个是属于宇宙观念和人生态度的,对个体生命意义的形而上思考,它引出后来所谓“道家”的生命观念,如《文子》所谓得道之人“除其贵欲,损其思虑……五藏宁,思虑平,筋骨坚强,耳目聪明”[⑤],就是所谓的“全性保真,不亏其身”[⑥],因为在他们的观念世界中,人是天地阴阳化育,“精神本于天,骨骸根于地,精神入其门,骨骸反其根”[⑦],所以要“法天顺地”,当然也要“节寝处,适饮食,和喜怒,便动静”[⑧];另一个是属于具体经验和实用技术的,比如说《庄子》中所说的至人“大泽焚而不能热,河汉沍而不能寒,疾雷破山、飘风震海而不能惊……乘云气,骑日月,而游乎四海之外”,“潜行不窒,蹈火不热,行乎万物之上而不栗”[⑨],就是他们的想象,他们想象,如果对个体生命保养与修炼,就可以达到这种类似神仙的境界,它引出了后世养生术乃至道教的炼形之术,如近年长沙马王堆出土帛书中的《却谷食气》与佚失已久仅存片断的《陵阳子明经》[⑩],以仿效天

两种思路:保全自然的观念与养气炼形的技术

① 《老子》第四十五章。
② 《老子》第十章、第五十章。
③ 参见本编第五节。
④ 《楚辞补注》164—166页,中华书局,1983。
⑤ 《文子·道原》,《文子要诠》,35页,复旦大学出版社,1988。
⑥ 《文子·精诚》,《文子要诠》,51页。
⑦ 《文子·九守》,同上书,67页。
⑧ 《文子·符言》,同上书,92页。
⑨ 《庄子集释》卷一《齐物论》、卷七《达生》,96页、633页。
⑩ 参看饶宗颐《马王堆医书所见陵阳子明经佚说》,载《文史》二十辑,中华书局,1983。

地四时，采食天地之气，排除粗秽，保存精澄为主干的方法和技术，似乎就与这一思路有关。英国汉学家威利曾经讨论过《庄子·秋水》中的一段话，这段话说，“至德者，火弗能热，水弗能溺，寒暑弗能害，禽兽弗能贼”，也许这只是对那些懂得“天道”的人的夸张性描述，但威利说，“正是这一观念，把早期哲学化的‘道家’与后来的‘道教’关联起来”①。

二

儒者对个人存在的思索

一般来说，着眼于社会秩序的思想家往往过于重视人在社会中的关系即人与人之间的等级定位与调适合作，而不太重视个体存在状态的自由与真实，用一句不太确切的话来说，他们习惯于以“共性”为不言而喻的前提，而不习惯于以“个性”为不容置疑的依据。执着于法制主义和政府管理的思想家当然不必说，就是儒者中的孟子、荀子，无论他们持性善之说还是持性恶之说，他们对于一个“人”的价值的评判，仍是以他在社会上的道德品格或功业成就为基准的，人如果不赢得社会舆论的赞扬或政治权力的认可，不取得家、家族的尊重，很难被认为是实现了“人”的价值。尽管“求其放心”之中也有精神自我完善、道德自我提升的内容，如《孟子·尽心下》所说的“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神”②，但是，善、信、美、大、圣、神的评价依据仍然是一个人在社会中的行为、道德、价值以及意义的实现，而人的生存意义实现取决于人的性情，人的性情差异取决于人的修养，人的修养取决于人的等秩，人的等秩从一开始就决定了人的品格与价值。《大戴礼记·哀公问五义》中，曾经藉孔子之口说，庸人是“口不能道善言，而志不邑邑，不能选贤人善士而托其身焉，以为己忧，动行不知所务，止立不知所定”，也就是说，庸人是没有终极的理想和立场的，他对于自己的思想与行为完全没有自觉，也没有深刻的忧患。可是，“士”则“虽不能尽道术，必有所由焉，虽不能尽善尽美，

---

① 阿瑟·威利(Arther Walay)：《古代中国的三种思考方式》(*Three Ways of Thought in Ancient China*)，p. 51，Stanford University Press，Califorlia，1982。

② 《孟子》卷十四，《十三经注疏》2775页。赵岐注：“己之可欲，乃使人欲之，是为善人，己所不欲，勿施于人也；有之于己，乃谓人有之，是为信人，不亿不信也；充实善信，使之不虚，是为美人，美德之人也；充实善信而宣扬之，使有光辉，是为大人；大行其道，使天下化之，是为圣人；有圣知之明，其道不可得知，是为神人。”

必有所处焉”,也就是说,知识者是有自己的价值判断,有自己的思想立场的,所以能够“审其所知”、“审其所由”、“审其所谓”①,即有辨别是非的理智。至于君子,他们更能够“躬行忠信”,“仁义在己”,即有正确判断与行动的德行,贤人则“好恶与民同情,取舍与民同统,行中矩绳而不伤于本,言足法于天下而不害于身”,也就是说他可以作天下的表率,到了圣人,则是“通乎大道,应变而不穷,能测万物之情性者也”,即能够以自己的性情通达天下人类乃至物类的情性,所以说,“情性也者,所以理然不然取舍者也,故其事大,配乎天地,参乎日月”。正因为如此,《大学》中才从知止的平静、安宁心态和理性思考开始,把积累知识与端肃性情当做人之为人的起点,从这一点起,才能正心修身齐家治国平天下,它不是个体生命在宇宙中的存在,而是个人价值在社会中的实现,没有社会作为人生坐标的参照系,个人是没有位置的。

没有社会作为人生坐标的参照系,个人是没有位置的

但是,为什么人在社会中的思想行为拥有不证自明的意义?为什么个人的价值必须在社会中才能实现?为什么个人生命的意义一定要依据社会的参照系才能凸显?个人是否有独自存在的意义?这一切在当时可能都是问题,因为在那个时代,道德理性与社会价值还没有笼罩一切,思想的空间还很宽阔,动荡不定的时代使思想也动荡不定,动荡不定的思想世界中一切都在重估中。于是,更注重“天道”、在无言的宇宙中体会到更多的自然与自由的人就在对现世的愤懑和烦忧中提出了另一种关于“人”的思路,其中最深刻的就是庄子。

三

庄子的思考:人与天地一也

战国中期以来的庄子一系虽然与此前的论道者在思想上有承继的关系,但思路却与过去不大一样,他的想法正如《庄子》中一篇的篇名叫“达生”,“达生”不是极力追求生命本身的绵延,而是寻找个人对生命的完成和精神对生命的超越。毫无疑问,庄子也幻想有那种永恒的生命,就像藐姑射山上的神人,“肌肤若冰雪,绰约如处子,不食五谷,吸风饮露,乘云气,御飞龙,而游乎四海之外”②。但是他更关心和注意的,是人对生与死的理解是否

① 《大戴礼记解诂》,9—11 页,中华书局,1983。

② 《庄子·逍遥游》,《庄子集释》卷一,28 页。

能够超越生死,《大宗师》里说,子祀、子舆、子犁、子来曾说,有谁能够"以无为首,以生为脊,以死为尻,孰知死生存亡为一体者,吾与之友矣"①,这种能把生死都视作一体虚无的观念,就能够使人超越生死,去除心灵中对生的渴求和对死的畏惧,所以子舆患病,阴阳不调,伛偻不直,仍能够"其心闲而无事",子来病之将死,妻子儿女泣哀,但他还能"成然寐,蘧然觉"②,这样的人不再为生死而忧愁烦恼,便获得了精神的自由与快乐。在《天道》中他称之为"天乐",因为这是体会到了自然(天)生命流程之后的达观,"知天乐者,其生也天行,其死也物化,静而与阴同德,动而与阳同波。故知天乐者,无天怨,无人非,无物累,无鬼责"③。但是,在精神上淡化生死的界限,并不是被动地顺应生命的生死流转,庄子的思路是尽可能地依照天道自然来完整实现自己的生命,因为生命是"天"赋予"人"的,人就应当使生命的流程体现自然,这就是所谓"保身"、"全生"、"养亲"、"尽年"④,任何戕害生命的行为和举动都是违背天道自然的。他说,"终其天年而不中道夭者"是最高的智慧之一,并举出古代真人的例子说,他们不以自己的知识去参与世俗争斗,不以自己的个性去违背世俗风尚,心中不存嗜欲,不存机心,完全顺乎天地四时,"其寝不梦,其觉无忧,其食不甘,其息深深",而且精通深呼吸的养气之术,"不知说生,不知恶死,其出不訢,其入不距",不用心机损害道的真谛,不用人为的东西加诸自然,所以他们能够"登高不栗,入水不濡,入火不热",具有神奇的生命力,这才是天人合一的生命境界。

庄子对于"人"的思考的中心是个人生命在宇宙间的存在意义

庄子对于"人"的思考中心是个人生命在宇宙间的存在意义,他并不看重人在现世中的社会价值,《应帝王》中说,"无为名尸,无为谋府,无为事任,无为知主,体尽无穷,而游无朕,尽其所受于天,而无见得,亦虚而已。至人之用心若镜,不将不迎,应而不藏,故能胜物而不伤"⑤,任何社会评价系统中占据重要意义的"名"、"谋"、"事"、"知",在庄子看来都是对人生命存在的伤害,"至人"不应当像儒者所说的那样,心中存了种种是非利弊、种种道德伦理,以期待"他者"的认同和赞许,而应当"用心若镜",就是说像镜子一样,映照万物之形却又不存万物之形,既不主动逢迎,又不有意逃避,应物而不累

① 《庄子集释》卷三,258 页。
② 《庄子集释》卷三,262 页,郭象注:"寤寐自若,不以死生累心"。
③ 《庄子集释》卷五,462 页。
④ 《庄子集释》卷二《养生主》,115 页。
⑤ 《庄子集释》卷三,307 页。

于物,知智而不系于智,因为"人与天一也"[1],天即自然,人亦自然,任何束缚人的理智和情感都是对自然的戕害,人之禀受于天的,就是一个自然而且自由的个体生命,生命的意义正在于精神的自由。在人们很熟悉的《逍遥游》中,庄子写下了那个关于鲲鹏以及蜩与学鸠的著名寓言,从"小知"到"大知"、从"小年"到"大年"、从"有待"到"无待",庄子要说的就是,要进入绝对自由的精神境界,而进入绝对自由的精神境界,就要不凭借任何外在的依托,包括虚名、包括功业、包括为己的私心,这样才能使自己的精神超越世俗的一切乃至超越自我,"乘天地之正,而御六气之辩,以游无穷者,彼且恶乎待哉?"一旦人有了"为己"之心,就有了种种牵挂和顾虑,有了"功业"之心,就不免在世俗社会争斗和厮杀,有了"名誉"之心,就会被名所累,拘执于名声,行为和思想就受到束缚,为世俗的认可、赞同、称颂所牵累。所以,只有当人抛开这些,以"无己"、"无功"、"无名"的心态进入一无所有、广袤无垠的自由境界,人才能与"天道"一样处在"无"的状态之中,因为只有"无"才蕴涵无限的可能性,"人"也只有在"无"中才能有绝对的自由境界,只有感受到个体生命存在的自由和轻松,才能体验到生存的真实的意义。

无待的自由境界

四

自然与自在的人

在庄子一系的思想中,应该注意和理解的是以下三点:

第一,这种人生观念也有其宇宙的依据。在庄子一系看来,人是"天"之所生,应当顺应自然,"彼至正者,不失其性命之情",任何外在的附加的东西都是多余的累赘的,"合者不为骈,而枝者不为歧,长者不为有余,短者不为不足",庄子说,"凫胫虽短,续之则忧,鹤胫虽长,断之则悲",一切都应当顺随其天所赋予的本来面目[2],这里的"性命之情"与孟子、荀子都不同,儒者把善良的道德理性或丑恶的情感本性以及由此产生的人际准则当做"人"的根本依据,而庄子则把天赋的、自然的、自由的个体生命存在当做"人"的根本依据,所以他时时以"天"的自在境界来论证"人"的存在状态,而反对人为的道德和伦理原则对这种状态的损伤,所以他接下去又说,"意仁义其非人情乎,彼仁人何其多忧也?"所谓仁义是社会开始远离朴素和混

① 《庄子集释》卷七《山木》,690 页。
② 《庄子集释》卷四《骈拇》,317 页。

沌之后，无可奈何才形成的一种道德自律，正如《徐无鬼》中所说的，“君虽为仁义，几且伪哉”[①]，它并不吻合人的自然情感，尽管仁义的人很高尚，但他无法要求别人也如此，于是总是处在一种深深的忧虑之中，结果自己也被这些对于外在的反应所缠绕，失去了自然和自由。《秋水》中对天与人有一个解释，他说，牛马有四条腿是“天”，但牛马被辔络套住了就是“人”，庄子对这种自然与自由的丧失感到很悲凉，希望人类不要牺牲天性[②]，著名的“混沌凿七窍”的故事就是在说，人的理性开发，就是人的自然丧失，人的欲望萌动，就是人的天性沦丧，所谓“人之不能有天，性也”，正是指这种被儒者称为根本的“人性”，在庄子看来，自然的“天性”消失以后，才会出现这种含有道德良知的“人性”，而“人性”的产生恰恰就断送了“天性”[③]。

超越价值标准：齐万物一死生

第二，这种人生观念有其历史依据。按照人的智性看来，善恶是非标准是客观存在，其实，这一套价值判断标准本来就是人自己创造的，但是人却把它当成了先天的存在，于是一套不经证明就拥有权威的价值系统就横亘在心里。儒者一流思想家以人在现实社会的生存与幸福为理所当然的事情，故而把人的内在理性与这一套价值系统画上了等号，符合这些价值的是真、善、美，而违背这些价值的是伪、恶、丑，可是，当庄子追问这套价值标准的来源，一直追寻到原初之思时，他就发现，这只不过是人类自己在画地为牢、刻舟求剑，他以为，世界上并没有一种绝对的价值，其实一切都是相对的存在，“物无非彼，物无非是”，而且“方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可，因是因非，因非因是”[④]，除了永恒的虚无是唯一的之外，一切都不是绝对的是或绝对的非，“毛嫱丽姬，人之所美也，鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤”。个人的生存也如此，“万物一齐，孰短孰长，道无终始，物有死生，不恃其成，一虚一满，不位乎其形”[⑤]，生死是人所最难以忘情的关隘，生之长与死之迟是以时间来计算的，但是《齐物论》中却说，“莫寿于殇子，而彭祖为夭”，用这种反常的话语打破了人们固执的时间，进入了与天地同体的

---

① 《庄子集释》卷八，827页。

② 《庄子集释》卷六，590页、591页。

③ 《庄子集释》卷七《山木》，694页。成玄英疏：“夫自然者，不知所以然而然，自然耳，不为也，岂是能有之哉。若谓所有，则非自然也。故知自然者性也，非人有之矣”。同上，695页。卷八《徐无鬼》中所谓“古之真人，以天待人，不以人入天”，也是自然的天性优先于后天的人性的意思。866页。

④ 《庄子集释》卷一《齐物论》，66页。

⑤ 《庄子集释》卷六《秋水》，584页、585页。

无时间境界,就不再有所谓生死迟速,所以庄子用了“不知庄周梦蝶还是蝶梦庄周”和“妻死庄子鼓盆而歌”的故事,要求人们超越生死界限而得到“达观”;功名是人所最梦寐以求的东西,在社会中实现价值的人们当然是以它来衡量自己人生的意义,但是《庄子》中却用了“楚庙堂之死神龟不如泥中拽尾之龟”与“梦中骷髅不愿返回人间”的两个故事,教人对这些外在于生命的成功表示鄙夷①。他希望用“齐万物,一死生”的思路,消解所有的理性与价值,使人们超越世俗,获得绝对的自然和自由。

通向自由境界之路

第三,这种关于人生的思路是有其实用意义的。按照庄子的想法,人的“天性”是向往自然和自由的,就像鸟天然在深林,鱼天然在江湖一样,《至乐》中庄子说,一只海鸟偶然飞到鲁国郊外,鲁侯就把它迎入太庙,举行仪式、奏起音乐、享以太牢,但是鸟却“眩视忧悲,不敢食一脔,不敢饮一杯,三日而死”②。人也一样,人之所以有种种危难困惑,就是因为人进入了一个他不应当存在的,充满焦虑、繁杂、恐怖、争斗的社会,人的天性就被遮蔽和损伤,若能够回归到原初状态,回归与自然一体的原初之思,人就能够“全其天”。相反,若拥有了理智和知识,却有可能“劳形自役”,为什么?因为人一旦有了欲望和知识,就止不住贪鄙的念头和行为,一旦贪鄙的念头萌动、行为开始,他就免不了去伤害他人,每个人都有了这种念头和行为,就会互相伤害,彼此损伤,使人人处于紧张之中。因此,不如无思无念,无知无识,像原初时代的蒙昧和混沌。《山木》中庄子就说,“无所可用”的大树虽然茂盛却没有被砍伐③,“直木先伐,甘井先竭”,就是这一原因,在《人间世》里,庄子更用了一连串的比喻说,“山木自寇也,膏火自煎也,桂可食,故伐之,漆可用,故割之”,结论只能是“人皆知有用之用,而莫知无用之用也”④,“无用之用”是保全生命存在的永恒与精神境界的自由,可是,“今世俗之君子,多危身弃生以殉物,岂不悲哉?”⑤

但是,这种关于精神的超越与生命的自由的思索在战国时代未免太不

---

① 分见《庄子集释》卷一《齐物论》,112页;卷六《至乐》,614页;卷六《秋水》,604页;卷六《至乐》,617—619页。

② 《庄子集释》卷六《至乐》,621页;又见《达生》,665页、666页。

③ 《庄子集释》卷七《山木》,667页。同样的意思,两次见于卷二《人间世》中,170—176页。

④ 《庄子集释》卷二《人间世》,186页。

⑤ 《庄子集释》卷九《让王》,971页。

切实用了。且不说“覆巢之下，安有完卵”，就是在剧烈的变动中获取生存也并没有那么容易，何况社会是由无数人构成的，逍遥的漫游只是一种想象，而精神的自由更是一种幻想。当整个世界都在为最基本的生存空间尔虞我诈的时候，想象或幻想有了刺激的动力但没有了实现的可能；当整个世界都意识到了争取生存的实际意味的时候，就连想象或幻想都会改变，人们的思路，就渐渐从天上掉到地下，进入最为实际的思想。

第十节　语言与世界：战国时代的名辩之学

语言与世界：作为表达工具的语言与作为研究对象的语言

思想靠语言表达。世界对于大多数人来说，都是由于语言或文字的传媒来认识的，语言在人们的思维中构筑了第二个世界。通过语言的传递，人们认识了自己面前的现象世界，依靠语言的调整，人们在心中重新建构了一个更完整的观念世界，借助语言的表述，人们又把自己思索中的观念世界转告他人。于是，实存的现象世界的延续构成了实存的历史，而语言的观念世界的延续就形成了思想的历史。

人们不断地用语言来表述、修正、传递思想，语言构筑的思想世界就反过来影响着人们对于实际世界的理解，甚至真的在改变实际世界的状态。“必也正名乎”这句话，说明在那个时代，尤其是通过语言来激烈争辩的时代里，思想家已经感受到了语言对于世界的意义，于是人们很自然地会对自己所使用的语言文字以及语言文字中的思路进行追问：语言能否真正切实地说明或如何说明世界？人们能否通过或怎样通过语言来调整世界的实存状态？人能否或如何超越语言而直探世界本身？

春秋战国时代，逐渐成长的名辩之学既是具体的争论产物，也是形而上的语言哲理思索的结果。尽管那个时代并没有什么称作“名家”的学派，后世所谓“名家”的一个学派，只不过是后人特别是汉代人“回溯性”归纳和追认的结果[①]，但是，作为工具性的语言把握，名辩是那个时代的每个思想家必须关心的技术，作为思辨性的语言研究，名辩之学也是那个时代的一些思想家追问的关于语言与世界的根本性问题。

---

① 很多人已经指出“名家”并非战国的一个学派，如赤冢忠、金谷治、福永光司、山井涌合编的《思想史》，大修馆，东京，1968。中译本题作《中国思想史》，张昭译，55页，儒林出版社，台北，1981。

一

“辞之辑矣，民之协矣。辞之绎矣，民之莫矣”[①]，古人是相信语言的力量的，至少在巫祝史宗把握了文化权力的时代里，语言是有一种神秘功能的。正如我们在前面所说的，巫祝史宗的时代，“象征”往往可以等同于“事实”本身，通过“象征”的调整与确认，人们相信，事实世界也就得到了调整与确认，这一传统到了孔子的时代——孔子的“正名”思想中就有早期巫祝史宗通过“象征”来调整世界的意味——只不过多种多样的“象征”在孔子及其后人那里渐渐单一化成了“语言”，因为在所有的“象征”中，“语言”是最重要也是最基本的，“言以知物”的意思就是说[②]，每一个文字、语词都是一个象征，它靠音、形来譬况并引起人的联想，它不仅仅是单名也往往是同类事物、现象的共名，它把它所譬况的事物或现象在人的思维中强制性地归纳起来，确认它们，当人们一说出或写出它来，其他人就可以联想到所有这一类事物或现象，不论它们是否真的在场，而这些字、词、句有了一个清晰的秩序时，它就起了清理世界秩序的作用。

孔、墨、老：对语言的不同态度与立场

对于语言的态度，春秋以来的思想家并不一致。坚信语言可以说明世界的是孔子及其后人，他们关心的中心是社会，他们恪守着传统的语言系统，希望社会秩序稳定在原有的语言系统上。所以他们固执地认为，“君君臣臣父父子子”这样的“名”和“实”的关系是天经地义的，是天然合理的，这种“名”确认的是一个合理的“实”的世界，任何“实”的变化都不应改变“名”的秩序。据说，春秋时代的邓析曾经“以非为是，以是为非”，不遵循传统的“名”而另行其是，很多追随他的人也抛开习惯的思路，“学讼者不可胜数”，于是导致了郑国的秩序大乱[③]，那么，孔子所谓的“正名”就是希望通过对“名”（语言）与“实”（世界）关系的调节来整顿社会秩序，维持旧时代的“名分”与新时期的“等级”的一致性。在他们的心目中，尽管“名”与“实”并不一致，但是“名”对于“实”的规定性和调节性是必须肯定的，“名”有永恒而稳定的意义，尽管时间流逝，世事转换，但“名”决不可变异。他们希望以这种

---

① 《左传》襄公三十一年，《十三经注疏》，2015页。这是《诗经·大雅·板》的句子，《十三经注疏》，549页，“协”作“洽”。

② 《左传》昭公元年，《十三经注疏》，2020页，杜预注：“物，类也，察言以知祸福之类”。

③ 《吕氏春秋》卷十八《审应览·离谓》，《二十二子》本，694页，上海古籍出版社影印本，1988。

"名"维持传统的秩序的稳定和延续,而改变了的世界应当去将就这种秩序,换句话说,他们维护的是旧的语言系统对世界的规范和确认,而拒绝为世界的改变而改变旧的语言系统,所以孔子有一句老话叫做"唯器与名不可以假人","器"是象征等级身份和秩序的车服,"名"是证明等级身份和秩序的爵号,传说,有人为卫侯立下大功,请求"曲悬繁缨以朝",得到允许,孔子就极为感慨说,可以给他土地,但不可以把名称与象征随便给人,这是君主才能掌握的东西,"名以出信,信以守器,器以藏礼,礼以行义,义以生利,利以平民,政之大节也,若以假人,与人政也"①。"名"对于孔子一流思想家来说,尽管它只是语言系统,但它却象征着亘古不变的神圣秩序,尽管它常常与现实不合,但它却是调节和安置秩序的基本框架②。

墨子一系与孔子一系关于"名"的看法不同,墨子所依据的不是既定的秩序和旧有的传统,而是特别重视实际,常常倚重现有经验以确定知识,所以他认为"名"并不具备永恒的意义,而是要由实际内容来判断。《墨子》中曾经举过一个例子说,一个瞎子认定"钜者白也,黔者黑也",但是他并不知道什么是黑什么是白,他们之所以说黑白,其实并不是根据"名"来的,而是根据经验③,所以,语言并不是亘古不变的永恒,而是应当根据历史事实效应来调整它,这叫做"言必有三表"。"三表"有"本之者",有"原之者",有"用之者",首先考察"古者圣王之事",得到历史依据,其次体察"百姓耳目之实",获得人间支持,再次验证于刑政,看看它是否真的能够实现"国家百姓人民之利",以求实用证明④。在"名"与"实"的关系上,墨子显然偏向于经验主义,语言在他看来是一个后起的东西,并没有绝对的意味,语言有效与否的根本依据在于经验。

但是,老子对于语言的态度似乎更加激烈。他基本上是不相信语言的,因为他的关注处在于超越经验与语言的"道",而不在于具体的事物与现象,语言无法说明、描述这种玄之又玄的"道",能说明的"物"又总在变动流迁。于是,他认定"名"是没有永恒性也没有绝对性的,一切语言反而能够壅塞人

---

① 《左传》成公二年,《十三经注疏》,1894 页。

② 汉森(Chad Hansen)在《中国古代的语言与逻辑》(*Language and Logic in Ancient China*, University of Michigan Press, 1983)第三章中也曾经指出中国古代哲学认为,语言功能是"调节性"的(regulative),而不像西方哲学那样,认为语言功能是"描述性"的(descriptive)。

③ 《墨子间诂》卷十二《贵义》,406 页。

④ 《墨子间诂》卷九《非命上》,240 页、241 页。

的智慧的感悟能力。“信不足焉，有不信焉”[①]，老子承认，语言在万物起源时就已经产生，三十二章中说，“始制有名，名亦既有”，但他又告诫人们，一定要懂得语言的限度，语言不是永恒的，因为一方面万物变动不居，一方面“道无常名”，还有语言不可说明和表达的，故而对语言始终要有一份疑问，对经验也要有一份警惕，“不出户，知天下，不窥牖，见天道，其出弥远，其知弥少”[②]。于是，“知者不言，言者不知”[③]，“信言不美，美言不信”[④]，语言并没有调节宇宙秩序的意义，只能妨碍人们体验终极的天道。如果说，孔子坚持语言的调节性，墨子坚持经验的可信性，那么，老子可能坚持的只是直觉的超验性，他对语言和经验都表示怀疑[⑤]。

接下来让我们看战国中期的情况。

前面我们说到的，只是早期思想家对于语言与世界的态度。态度多出自一种感受与一种需要，并不见得对语言有特别的研究，因为他们不是把语言看成是重铸或调节世界的“模范”，看成是把握经验世界的“工具”，就是把语言看成是体验终极与神秘的“障碍”，社会秩序、经验知识和宇宙天道才是他们关注的焦点，而语言本身的问题却在焦点之外模糊一片。因为对于单纯的名辩，至少儒、道一直是很反感的，前者是因为纯粹的语言思辨不能整顿社会秩序，后者是由于语言的缠绕不能体悟玄幽之道。但是，是否一种语言的思辨没有使用和功利就没有意义了呢？从思想史的角度来看并非如此，语言是思想的运算符号，人们借助它来了解世界，体验存在，那么，它的各种词语、句法和陈述样式中潜含的论理，就直接影响到思想的水准。但是，尽管中国古代几乎所有思想家都在使用语言，却只有一直在考虑“名”、“实”关系的墨子后学以及一直在以“名”、“辩”技术为探究对象的惠施、公孙龙等，才真正地把语言的思辨或论辩技术提升为一门形而上的学术[⑥]。

---

① 《老子》二十三章。

② 《老子》四十七章。

③ 《老子》五十六章。

④ 《老子》八十一章。

⑤ 这种对于语言的激烈轻蔑态度在战国时代一直延续，我们不能确定它的现实背景究竟为何，但也许有某种对固定的等级与变动的社会之间不和谐的忧虑，《战国策·东周》“明言章理，兵甲愈起，辩言伟服，战攻不息，繁称文辞，天下不治”，上海古籍出版社，1978。这与《老子》一脉相承，不过，更深刻的思考则在《庄子》之中。

⑥ 《汉书·艺文志》称，名家出于礼官，“古者名位不同，礼亦异数”，这意味着本来“名”学只是辩具体名分，孔子“正名”即传续了这一传统，而纯粹思辨语言的名学，在这里其实是这一传统的异端，所以《汉书》接下来就说，“及礐者为之，则苟钩鈲析乱而已”。

近年上海博物馆收购的一批属于战国中期的楚简中,有一部分被整理者题为《物先》或《天道》,据说,其中曾经讨论了现象世界与语言世界的关系,特别讨论了"或"(不确定性的存在)、"又(有,确定性的存在)"、"生(生命的存在)"以及"音"(语音)、"言"(语句)、"名"(语词)、"事"(事物)之间的相关性,还提出了"音非音,无胃(谓)音,言非言,无胃(谓)言,名非名,无胃(谓)名"的名辩思路,可惜的是,竹简释文还没有公布,不能在这里讨论,不过,至少它的出土,证明当时的思想世界中,"语言"与"世界"的问题已经是一个很热门的话题了。

二

语言世界与现象世界的分离:辩者惠施与公孙龙的"合同异"、"离坚白"

首先我们当然要看惠施、公孙龙一系以"名辩"著称,专门以"名"相辩论的学者。

《庄子·天下》说,惠施以自己的见解来观察天下,并且公之于众,使得天下的"辩者"都被吸引到这些话题上来,而"惠施日以其知与人辩,特与天下之辩者为怪",又说恒团、公孙龙是"辩者之徒",以名辩之术"胜人之口",但是"不能服人之心"①。可见,在惠施与公孙龙等辩者那里,"辩"已经成了职业与兴趣,"辩"的内容渐渐在这种辩论中淡化或退出,而"辩"的技巧则凸显成思索的对象,于是便导致了一个思想史意味上的变化:首先,语言与事实发生了分离,成了纯粹运思的符号,进而,辩者把这些符号任意挪移,并有意识地违反语言约定俗成的内涵与外延,使变异的语言本身成为哲理思辨的内容。《庄子·天下》所谓"(惠施)以反人为实而欲以胜人为名",《荀子·非十二子》所谓"(惠施)好治怪说,玩琦辞",就是说这些辩者已经不再把语言当做思辨的工具,而已经把语言当做思辨的对象,为了在语言中显现他们的特殊想法,于是在他们那里,语言本身发生了倾斜、扭曲和变异。

惠施论辩的资料大多数已经亡佚,现在只有《庄子·天下》记载与评述的那一部分,其中具体论辩的内容有七项②:

---

① 《庄子集释》,1105—1111页。

② 胡适、冯友兰称此为"十事",其实有凑合"十"之嫌,首尾二事其实是总的理论,不是具体论辩的内容,"南方……"、"今日……"两则是从时空两方面论说一事,不必分为二事。《中国哲学史大纲》卷上,《胡适学术文集》,157页,中华书局,1991;《中国哲学史》,246页,中华书局重印本,1984。

一、无厚不可积也,其大千里[①]。

二、天与地卑,山与泽平[②]。

三、日方中方睨,物方生方死[③]。

四、大同而与小同异,此之谓小同异,万物毕同毕异,此之谓大同异。

五、南方无穷而有穷,今日适越而昔来[④]。

六、连环可解也。

七、我知天下之中央,燕之北,越之南是也。

这里的七个命题,其起点都在《庄子·天下》介绍惠施学说的头一句话中,这段话是"(惠施)历物之意曰:至大无外,谓之大一,至小无内,谓之小一",所谓"大一"、"小一",本是超越了经验和知识而存在的极大与极小的时间和空间[⑤],人们一般都习惯于从自我立场出发、在当下时空之中、以历史传下来的语言概念来观察世界,了解宇宙,但是,这种把握世界的方式就受到了固定的视角与固定的立场的局限,也受到了历史遗留下来的语言的规定性的限制,从固定的视角和立场出发,就有了是非异同、物我彼此,而语言又把这一切事实之间的区别用符号固定下来,使通过语言来把握世界的人们从一开始就有了"习惯的固执",而惠施则以"至大"与"至小"的时空来观照——而不是观察——万事万物,其意义就在于瓦解语言与事实之间的确定性关系[⑥]。

本来,在事实世界中没有厚度即没有体积的东西是不可以累积的,不可累积的东西就不是一个真实的存在,但是,它在语言世界中却可以被说成是有面积的,所以惠施说它可以"大"到"千里",语言世界原来与事实世界是可以分离的;在通常的思路上看,天尊地卑、山高泽低似乎是不言而喻的事情,但是,从"至大无外"的宇宙俯瞰,或从超越世界的角度透视,便无所谓"高"

---

① 参看《庄子·秋水》:"刀刃者无厚"。

② 此则在《荀子·不苟》中作"山渊平,天地比",参看杨倞注,杨倞认为这是指天地之间的距离始终一样,无论是高山还是深泉,这种理解是不对的,因为这不符合惠施的思想。

③ 《庄子·齐物论》中也有"方生方死,方死方生"的说法,《庄子集释》,66 页。

④ 《庄子·则阳》:"戴晋人曰'……君以意在四方上下有穷乎?'君曰:'无穷。'"《庄子·齐物论》"未成乎心而有是非,是今日适越而昔至也"。《庄子集释》,892 页、56 页。

⑤ 参见《庄子集释》卷六《秋水》中的一段话:"因其所大而大之,则万物莫不大,因其所小而小之,则万物莫不小,知天地之为稊米也,知毫末之为丘山也,则差数睹也",577 页。

⑥ 侯外庐《中国古代思想学说史》第十章说这十条是惠施的逆说或奇论(Paradox),是"十足的唯心论",用唯心唯物论的分野来讨论名辩之学,这似乎太不够"了解之同情"了。254 页,文风书局,上海,1946。

与"低"的分别,"横看成岭侧成峰",对象的位置变化,都是人的视位置变化,消解人的固执的视角,在至大无垠的宇宙之中,又何尝有什么天地山泽远近高低的空间不同?从普通的时空观念中看,太阳东升西坠,万物生生死死,但从至小无内的时空角度看,太阳东升西坠,人的生生死死,何尝又有什么变化?恰如王羲之所谓"后之视今,犹今之视昔"①,苏轼所谓"自其变者而观之,则天地曾不能以一瞬,自其不变者而观之,则物与我皆无尽也"②;宇宙间一切各有其名称,不同的名称意味着形状、色彩、性质的不相同,但门类种属之间的差异只是相对的小差异,因为毕竟它们各有相同,如羊是动物,马是动物,人是动物,所以从至大无外的范围说,这种相同与差异毕竟是小的相同和差异,但是,从"物"的角度说,马、牛、羊、山、水、人都是物的名称,但同名称的物又都不相同,所以说"万物毕同毕异",与非万物的"无"相比,"无"无同无异,"有"与"无"才是根本的同和异;"南方"如果从某个固定的空间位置上来指称,它是无限伸延的,但是从"至大无外"的范围看,它却只是一个固定视角位置所指的有限范围,"今昔"也是从某个固定时间位置上来区分的,人们站在当下的时间立场上说,这是"今",那是"昔",但如果超越时间之外,那么既无今也无昔,所以可以说"今日适越而昔来";本来,连环是无解的,但是连环之"物"总是在时空中形成,也要在时空中毁灭的,在跳出三界外不在五行中的人来看,其毁灭之时即解开之日,所谓"解铃终有系铃人"就是这样的意思;天下的中央只是一个人为的中心点,并没有特别的权力、意义和标记,当人处在世界之中,每一个观察者都可以以自己为圆心画出一个宇宙来,因而有了中心,但是当我们意识到"至大无外"的"无限"时,无限大的宇宙并没有中心,为了破除人们心中对所谓中心与边缘的固执与褊狭,瓦解绝对的位置与视角,所以要说中心在"燕之北"或"越之南",燕北越南在人们固定的视角中本来是北方的北方或南方的南方。

这七个命题的意义都在于消解经验知识给人们带来的确定和语言认知给人们带来的固执。人的理智开发以来,就将万事万物清楚地区别开来,这是此,那是彼,这是彼,那就不是此,语言又给这一切彼此物我命名,人们通过语言来了解彼此物我,更加深了它们的分别,于是人们就产生了对

---

① 《三月三日兰亭诗序》,《全晋文》卷二十六,中华书局影印本《全上古三代秦汉三国六朝文》,1609页。

② 《赤壁赋》,《苏轼文集》卷一,6页,中华书局,1986。

事物的憎恶、喜好、畏惧和困惑的差别，有了“异同”，有了“差别”，就被固定在各种具体的、有限的畛域中，畏此好彼，恶是喜非，患得患失，不能获得心灵的自由和胸襟的开阔。所以，惠施与庄子一样，要人们从“至大无外”的“大一”和“至小无内”的“小一”处领略万事万物的毕同毕异，瓦解一个人的固定而狭隘的视角，而代之以超越的境界，这样才能对一切事物抱有豁达的态度与认识，一来免除人在具体认知与价值判断上无所适从的紧张和困惑，二来使人获得从具体而有限的时空中解脱出来的自由和轻松，三来使人懂得“泛爱万物，天地一体”，既然万事万物都不存在绝对的畛域分别，山泽天地都不存在高低远近，燕北越南，均为天中，牛羊犬马，俱为同类，今是昨非，全属乌有，一切归于一，人们就没有理由不对一切都抱有同样的情感①。

惠施关于知识与语言的看法与庄子颇为接近②，他们都希望超越语言造成的分别和知识造成的局限，“齐万物，一死生”，达到自由境界，只是庄子是以“心斋”、“坐忘”的“无心”态度来达到意识的空寂寥廓，进而体验自由与超越，而惠施则要以“名”即语言之“辩”来破坏语言，瓦解人们对理智和语言的习惯与执着，从而探究自由与超越的境界③。所以庄子一系的学者对各家均有微辞，却对惠施颇有了解之同情，说：“惜乎惠施之才，骀荡而不得，逐万物而不返，是穷响以声，形与影竞走也。悲夫！”

三

公孙龙更接近纯粹的语言分析

如果说惠施的立场尚近乎所谓道家，其思路还是以“齐物”来瓦解语言的差异，偏向于“合同异”，那么公孙龙则似乎重在“离坚白”，以对事实、感觉、性质的描述语言的分离为特色，就更接近纯粹的语言分析。

公孙龙的两个重要命题是“白马论”与“坚白论”。

“白马论”论述的是“白马非马”，据《公孙龙子·迹府》，公孙龙之所以赢

---

① 李锦全《邓析、惠施、公孙龙思想初探》分析惠施思想时，以为“合同异”是为调合六国矛盾，反对战争的理论基础，这似乎太凿实了，《中山大学学报》1979 年 2 期，广州。

② 庄子也有“方生方死”、“天下莫大于秋毫之末，而泰山为小”、“天地与我并生，而万物与我为一”等等说法，特别是《德充符》中的一句话可以证明庄子的立场，“自其异者视之，肝胆楚越也，自其同者视之，万物皆一也”。他与惠施均属于“万物为一”的思路。

③ 可参考冯友兰：《中国哲学史》，252—254 页。

得大名，就是因为这一论题[①]。所谓“白马非马”，是说“马”是规定“形”的语词，而“白”是规定“色”的语词，说“马”可以循名责实地找到黄马、黑马，但找到白马却不能把黄马黑马都算上，所以说“白马”与“马”不同，这就是“白马非马”。据说公孙龙骑白马度关，关令不许他过关，说人可过而马不可过，公孙龙就用了这一辩术，使关令无可奈何地放他过关[②]。但是，在一般的知识、思想系统中，这一命题显然既不符合经验也不符合逻辑，首先，用墨辩者的说法，“马”是类名，“白马”是私名，类名包含私名，是包容的关系，正如“人”与“公孙龙”一样，总不能说“公孙龙不是人”；其次，“马”这一语词并不是只对“形”而言，而是对各种不同颜色、不同大小、具有生命的这种四足动物的命名，“马”这一语词是视、听、触、嗅、味各种感觉的综合意象，“白马”的“白”只是对“马”的一种限定和修饰，并不能说“白”的“色”与“马”的“形”或“性”互相排斥，在汉语中，“白”只是形容词而“马”是名词。所以又有一个故事说，公孙龙骑白马过关，关令就是认定白马是马，坚决不放行，公孙龙也无可奈何，这就叫“虚言难以夺实”[③]，他的命题仿佛一个纯粹语言的实验或游戏，与现象世界中的具体事物是分离的。

所谓“坚白论”与“白马论”相似而又有些差异，这也是公孙龙的擅长[④]。《公孙龙子·坚白论》中说：

> 坚，白，石，三，可乎？曰：不可。曰：二，可乎？曰：可[⑤]。

为什么可以？因为公孙龙把坚实的、白色的石头这一具体事物首先转化成一个抽象的语词，其次把这个语词的内涵转化成人的感知，再次又把人的感知依据感官不同而分离成视觉与触觉，所以说“视不得其所坚，而得其所白者，无坚也。拊不得其所白，而得其所坚，得其坚也，无白也”，按照公孙龙的想法，“坚”这种触觉与“白”这种视觉，是可以独立于具体世界而存在于语言

---

① 王琯：《公孙龙子悬解》，34 页、35 页，公孙龙自己就说，“龙之所以为名者，乃以白马之论尔”，“龙之学，以白马为非马者也”。中华书局，1992。

② 参见《吕氏春秋》卷十八《审应览·淫辞》，《二十二子》本，695 页；又，《初学记》卷七引刘向《七略》，中华书局标点本，1980。

③ 桓谭：《新论》，严可均辑《全后汉文》卷十五，《全上古三代秦汉三国六朝文》，549 页，中华书局影印本，1958，1985。

④ 《庄子·天地》里曾经记载夫子问老聃：“有人治道若相放，可不可，然不然，辩者有言曰：‘离坚白，若悬寓。’若是则可谓圣人乎？”但老聃批评说这是“胥易技系，劳形怵心”，可见“离坚白”是一个当时很有名的话题。《庄子集释》卷五，427 页。

⑤ 《公孙龙子悬解》，77 页。

世界的，“坚”不止是石之坚，“白”不止是石之白，所以“坚”与“白”是可以分离的。但是，这里又有问题出现，在具体的现象世界中，坚白石是一体的，形、色、性也是一体的，所以重视经验世界的《墨子·经上第四十》中说“坚白，不相外也”①，只是在感官上、语言上才是可以分离的，如果语言是为了描述与显示世界，那么“离坚白”就没有意义，如果语言脱离了世界，“离坚白”是可以的，但语言的意义又在哪里？

看来，公孙龙是试图将现象世界的万事万物分离成不同的感觉要素，种种感觉要素可以离开事物而独立存在于人的感知之中，一切都由不同的感觉要素组合才呈现出其实存来，而组合各种感觉要素的是“神”，“白”是眼的感觉，它要靠火光来照才能看见，没有光，它也不能看见，火光本身也不能见，所以既不是眼睛，也不是火光，而是人心中的灵明，“坚”是手的感觉，但它又依赖杖击才能判断，那么应当是手的感觉还是杖的感觉？但如果没有“神”即人的意识，坚也是不能被感知的，所以说“神不见，而见离”②。但是，神明灵智本身又不能见，又不能触，于是它还是与具体的知见分离，与具体的事物距离更远，所以说是“离”，他的结论是“离也者，天下，故独而正”，被分离在各种感觉中的形、色、性，在语言世界中分别成为各种不同指向的语词，而各种语词的呈现，才有了真实的存在，至于现象世界中的万物，却都是虚幻，所以说“天下无指，物无可以谓物”。

据说在惠施、公孙龙的时代，语言论辩成了一种风尚，“天下之辩者相与乐之”，“合同异”者有之，“离坚白”者有之，并且在这些论辩中提出了各种各样的命题，如“卵有毛”、“鸡三足”、“郢有天下”、“犬可以为羊”、“马有卵”、“火不热”……③但是，当论辩成了纯粹逻辑与语言的论辩时，其背后的思想史意义就开始转化，它不再与现象世界息息相关，在中国人看来，“能胜人之口，不能服人之心”的辩论并不具备真实的意义，在这里“道”就变成了“术”，思想就成了技巧，上上下下的兴趣也就渐渐淡化，于是，各种思想流派如孔子一系、墨子一系、庄子一系的后人，都来矫正这种日渐成为口舌之辩的语言

---

① 《墨子间诂》卷十，284 页；又《经说上第四十二》：“坚白之撄相尽”，孙诒让注：“此言坚白虽殊而同托于石，性色相含，弥满无间，故其撄为相尽”，313 页；又《经说下第四十三》：“见不见离，一二不相盈，广修坚白”，孙诒让注：“白一也，坚二也，二者离则不能相盈，相盈犹相函含也”，墨子一系是主张经验与语言、语言与世界的同一的，所以主张“二而一”，325 页。

② 参见谭戒甫：《公孙龙子形名发微》，37 页，科学出版社，1957。《公孙龙子悬解》，85 页。

③ 见《庄子·天下》，《庄子集释》，1105 页、1106 页。

观念，使之成为通向“道”的超越境界、“人”的道德世界或“智”的经验世界的工具。

四

理性主义的语言观念：墨辩的“名实耦，合也”

表面上看，注重经验、知识与逻辑的墨子后学与这些辩者的语言观念在思路的起点上也有一定的相似之处。《墨子·经说上》称：

所以谓，名也，所谓，实也。[①]

就是说，所用来指称（事实）的是语词，被指称的是事实本身，显然“名”与“实”并不是一回事，这一思路看上去与辩者相同，《公孙龙子·指物论》就说，“指也者，天下之所无也，物也者，天下之所有也”[②]，现象与事物的世界是存在的，而“指”（语词）却不是一个真实的存在。但是，接下来问题是，既然名称只是命名的符号，而事实则是真实的实在，那么语词的意义又在哪里？[③]公孙龙的说法则偏向于纯粹的语言哲理，他把现象世界与语言世界更细分成“物”、“名”、“指”，即事实存在的“物”、先天命名不可移易的形色性的“名”和任意性符号“指”，《指物论》一开头就说：

物莫非指，而指非指，天下无指，物无可以谓物。[④]

也就是说，现象世界无一不是由语言指称的，但指称的语言却并非实存的东西，但是，尽管指称的语言是“天下之所无”，而被指称的世界是“天下之所有”，但是没有“指”，一切都不能在思想中显现，“指”正如《尔雅·释言》所说，“指，示也”，邢疏：“示，谓显现于人也”，《说文解字》解释“示”字时又说，

---

① 《墨子间诂》卷十，317页。胡适《中国哲学史大纲》以为“实”只是“主词”（Subject），“名”只是表词（Predicable），“都只有名学上的作用，不成为本体学的问题了”，似可商榷，因为墨子的名实之说，是与经验世界相关的，而胡适在另一处又说，“种种事物，都叫作‘实’，‘实’的称谓，便是名”，可见他有时也并不真的认为墨子的“名实”只是纯粹语言问题。见《胡适学术文集（中国哲学史）》上册，155页、139页，中华书局，1991。

② 《公孙龙子悬解》，50页；谭戒甫《公孙龙子形名发微》13页解释“指也者”一句说，“指由感觉而有，世人所谓虚也”，不确。

③ 请注意前面提到各种语言观念。孔子一系思想家是将“名”看成是对事实有调节性功能的符号，当“名”一旦成立就不可更易，其意义在于“名”与“实”特别是与社会秩序相关的“实”的一致性上，而与事实无关的纯抽象而独立存在的“名”是无意义的；老子一系讨论“道”的思想家则对“名”采取断然的蔑视态度，认为“名”是人生超越的障碍，是自由思维的限制。

④ 《公孙龙子悬解》，49页，按：此处解释与书中略有不同。

“示，天垂象，见吉凶，所以示也”①。天下本来没有“指”，因为它并非实有的东西，现象世界本身也不是语言②，可是这些“名”给现象世界命名，而“指”使它在语言中彰明和显示出来③。

墨子后学同意这种对语言的观念，《小取》中说，“名以举实”，《经上》又说“举，拟实也”，就是说，语词是用来象征与隐喻实在现象与事物的，《经说》再进一步说，“举，告，以文名举彼实也”。但是，与那些把语言看成是纯粹运思符号的辩者不同，墨子一系的语言观念属于知识与经验的范畴，于是他们进一步分析说，仅仅有单个的语词还不够，还要有分类、总括，这样才能把大千世界林林总总在“思维—语言”中彰显出秩序来。墨子后学指出：“名：达，类，私”④，按照《经说》的解释，是“物，达也”，就是说，“物”是一个总的名称，但只有通过“名”，才能显示“物”，只有通过“类名”，才能对现象世界进行秩序化的把握，只有通过“私名”才能确认和显示每一事物，所以——

有实必待文名也。⑤

比如“马”是一个“类名”，规定了各种“马”的名称，人们从“马”这一指称而知道“马”，又比如“臧”是一个“私名”，只有“人之贱者”叫做“臧”，那么“臧”就专门指示身份低贱的人⑥，当人们要把握世界时，必须通过语言，这就叫“告以文名，举彼实也”⑦。由于语言（名）有这种传递知识、指称世界（实）的意义，所以应当准确而且精练，即所谓“名实耦，合也”⑧。显然，这与辩者不同，他们不以语言为纯粹运思的符号而把语言看作经验世界的认知工具，他们

---

① 参看王煦华：《指物论诠释》，《中华文史论丛》1979年第2期，上海古籍出版社。

② 《指物论》里还进一步区分了“名”与“指”的不同，曰“天下无指者，生与物之各有名，不为指也”，似乎认为“名”是与物俱来的、先天有的一种名称，与任意性的指称符号还不同，《公孙龙子悬解》，51页。关于这种稍嫌混乱的说法，我们可以用汉字来比况，“物”是现象世界的实在，“名”是汉字中那些与物的形色性有直接关系的“字”，而“指”则是与事物本身只有约定俗成的指示性关系的“词”。

③ 俞樾说，“指，谓指目之也，见牛而指目之曰牛，见马而指目之曰马，此所谓物莫非指也”，谭戒甫进一步说，“指义有二，即‘名’、‘谓’之别”，“名”是根据形色性的命名，谓是约定俗成来指示称呼的指称，参见《形名发微》，12页。

④ 《墨子间诂》卷十《经上》，285页。

⑤ 《墨子间诂·经说上》，316页，原作“有实必待文多也”，依孙校改。

⑥ 《墨子间诂·经说上》，原文是“命之马，类也，若实也者必以是名也”，“命之臧，私也，是名也止于是实也”。

⑦ 《墨子间诂·经说上》，306页。

⑧ 《墨子间诂·经说上》，317页。

认定,"名"与"实"应当是契合的,对"实"的认识应当通过契合的"名",而适当的"名"才能切中一定的"实"。因为面前的世界很大,身后的历史很长,纷纭的现象世界太复杂,人类的个人经验太有限,要把握感觉所不能达到的领域,要传递把握到的知识,只能依赖语言,语言给人们呈现与构筑一个世界,就像一个地球仪象征一个地球,一张星图表示整个宇宙一样,语言象征在人们的思想中把世界展现出来,仿佛海德格尔所说的,"语言的'说'呼唤'物'……'说'(sagen)的语词具有命名(nennen)的力量,它使各个在者呈现出来"①。

既然语言有此意义,那么下一个问题就是如何使"名"、"实"相合,这是极其重要的、清理思维的前提,墨子后学对类、类推关系的关注,正是沿着这一思路来的,《墨子·经上》中首先肯定经验和理智的认识能力,称"知,接也"(《经说》解释:"以其知遇物而能貌之,若见"),"恕,明也"(《经说》解释:"以其知论物而其知之也著,若明"),"虑,求也"(《经说》解释:"以其知有求也,而不必得之,若睨"),而这种"知"即认识能力又通过"名"来表述、传递、延续、积累,而"名"又分为"达"、"类"、"私"即大、中、小概念,它们分别表述为语言中内涵、外延不同但又互相包容的三种语词,对应着世界上大中小不等的门类种属的各种事物,而语言的用法,又有"移"(如《经说上》所举例的狗与犬,狗是小犬,"移"即用"犬"来称"狗",以类名来概括私名,这是可以的)②、"举"(《经上》说,"举,拟实也",大约"举"是以语词描述事物,指称事物的形色性)、"加"(《经说上》举出的例子是"叱狗",大约是命令、呼唤、指示事物,迫其呈现的意思)③,通过语言的概括、描述和指示,人们了解了现象世界,所以《经上》说:"言,出举也",又说"执所言而意得见,心之辩也",又说"说,所以明也"④,墨子后学的态度显然与名辩者的态度不一样,他们是把语言当做认识世界的工具,所以最根本的要求是"名"与"实"相合。在战国的名辩之风中,墨子后学归纳了语言和思想的进路,要求语言切中世界,《小取》中说,辩论是为了分是非,审治乱,明同异,察名实,处利害,决嫌疑——

---

① 转引自《语言问题的基本观点》,载《北京大学研究生学刊》1987年1期。

② 这里用冯友兰说,见《中国哲学史》,320页。

③ 《墨子间诂》卷十,285页。

④ 同上书,284页、285页。

> 摹略万物之然，论求群言之比，以名举实，以辞抒意，以说出故，以类取，以类予。[1]

在《经说下》也称，“辩也者，或谓之是，或谓之非，当者胜也”[2]，所谓“当”，就是切中事实，符合经验，成为知识。而“当”的判断标准，过去《墨子》中虽然有“三表法”，此时的后学则进一步补充指出，第一，要持之有故，“故，所得而后成也”[3]，特别是要能够把握“大故”即必然的原因，“有之必（然），无（之必不）然”[4]，这样就可以作为思考和表述的依据。第二，要合理类推，“法，所若而然也”[5]，凡相同条件下的现象与事物可以类比，所以说“一法者之相与也尽类，若方之相合也”[6]，第三，语言表述中有“或”（可能）、“假”（假设）、“效”（类比）、“群”（比喻）、“侔”（比较）、“援”（攀比）、“推”（归纳推理）等等，其意味和界限都应当明确。这几方面都意味着墨子后学承认“名”与“实”之间，“名”要符“实”，而且他们在“名”符其“实”的基础上肯定了人的感觉、知觉、经验、理智所得来的知识的有效性，他们并没有把语言和世界剥离，并没有把语言看成是一种任意的符号，他们相信人是能够把握世界的，语言是可以切中世界的，因而他们与传统的各家并没有太大的距离，他们理智地分清语言与世界之间的差异，自信地确立语言对世界的分析、归纳、描述的意义，乐观地相信语言对世界的调节性功能，建立在感觉、经验的可靠性与语言文字的通用性上的语言观念，使他们特别注重“名”与“实”的关系，固执地确认语言的权威性与正确性，相信语言世界与现象世界的同一。通过语言，他们可以在思维中将整个世界清理得井井有条、一丝不苟，似乎现象世界真的就在这套语言中安分守己地秩序化了，这是一种理性主义的语言观念，也是他们对语言与世界的结论[7]。

五

超越语言：庄子及其后人对“道”的体验

但是，另一种相反的语言态度也很有吸引力，那就是庄子一系对语言的

---

① 《墨子间诂》卷十一，379页。
② 《墨子间诂》卷十，339页。
③ 《墨子间诂》卷十《经上》，279页。
④ 《墨子间诂》卷十《经说上》，301页。依孙校增括号中数字。
⑤ 《墨子间诂》卷十《经上》，284页。
⑥ 《墨子间诂》卷十《经下》，297页。
⑦ 参见胡适：《中国哲学史大纲》，《胡适学术文集（中国哲学史）》154页。

怀疑与蔑视。

对语言的怀疑与蔑视首先来自对确定性的畏惧。每一个"名"都使它所指称的那一个事物与现象(实)具有确定性,但是历史变动不居,宇宙运转无方,社会动荡不定,这使得一切都没有永恒的确定性,"名"与"实"之间的差异变化,使任何界限与分别都经常失去意义。逝者如斯,今日之我非昨日之我,昔日之河非今日之河,南辕北辙,燕赵吴越,今是昨非,彼我真伪,《庄子》所谓"无动而不变,无时而不移"[①],使人们越发怀疑"名"的确定性和普遍性,"朝三暮四"和"朝四暮三"的故事是一例,毛嫱丽姬对人之为美对鱼鸟麋鹿之为恶又是一例,"名"对"实"的确定与确认,常常使这种确定性成了强迫的普遍性,仿佛盖棺论定,不容人怀疑,甚至越俎代庖地在人们心目中取代事物或现象本身,以至于人们落入"郑人买履"或"刻舟求剑"的可笑境地。

庄子一系的学者对当时以"名"为"实"的思想和以"名"为"名"的思想似乎都不满意,前者容易把"名"当作"实",落入"名"的窠臼,受"名"的束缚,当人们把事物和现象用"名"固定,那么就是区分了此与彼的界限,确立了"此"的存在,但是,这样就导致了彼此的对立,就仿佛"左"和"右",本来无所谓左右,但人一固定于一个立场,取定一个方向,它就凸显了左右,而左右一经确定,人就不能自由地转动其立场与方向,这就叫"其分也,成也,其成也,毁也"[②],"道通为一",仿佛天下本无所谓分界,相传彭蒙之师就说:"古之道人,至于莫之是,莫之非而已矣"[③],但人们为了追求一种确实的把握,人为地划出许多界限,如左右、伦常、正义、分别、辩说、竞争,然后又将它们定出是与非,此与彼,其实"是亦彼也,彼亦是也","彼出于是,是亦因彼",超越了具体的坐标,站在更广袤的空间和更漫长的时间上看,这一切又有什么分别,因此说,"辩也者,有不见也"[④]。但是,辩者以"名"为"名",把"名"与"实"割离,专在"名"上运思,也不是庄子的追求,他曾经批评惠施一流"辩者之徒",斤斤于各种名词概念的辩论,其实也还是在追逐各种指称"物"的"名",于是陷入繁多与分别,使思想"散于万物",这就是"逐万物而不返",就好像"穷响以

---

① 《庄子集释》卷六《秋水》,585 页。又《庄子集释》卷九《寓言》"万物皆种也,以不同形相禅,始卒若环,莫得其伦",950 页。

② 《庄子集释》卷一《齐物论》,70 页。

③ 《庄子集释》卷十《天下》,1091 页。

④ 《庄子集释》卷一《齐物论》,前面一段话说,"夫道未始有封,言未始有常,为是而有畛也。请言其畛,有左,有右,有伦,有义,有分,有辩,有竞,有争"。83 页。

声，形与影竞走”，完全是徒劳，于是“能胜人之口，不能服人之心”，尽管喋喋不休，其实根本没有扪摸到“道”，反而只成了“一蚊一虻之劳者也”[①]，所以庄子一系也极反对人们辩说是非，因为“自其异者视之，肝胆楚越也，自其同者视之，万物皆一也”[②]，所谓“一”，自然就是超越时空而永恒的“道”。

试图超越语言所能够叙述的世界以抚慰精神，是一些冥思玄想的哲人追求的境界，被后世称为“道家”（Taoism）的一些思想家把“道”推到终极的地位，于是就愈发不能不对语言的限度大加感慨，他们总是看到语言的传递与描述能力的局限，《庄子·秋水》中说，可以用语言来论说的，是“物之粗也”，即具体的、个别的现象或事物，而只能用直觉和意念来体验的，是“物之精也”，即抽象的、一般的哲理与思想，但是，还有连语言与意识都达不到的，那才是真正玄妙的终极之“道”[③]，正如《老子》所说，“道可道，非常道”，所以《庄子·天道》一篇中把文字、语言和意义划出了等级，指出世上所珍贵的是文字记述的“道”，但是文字记录的不过是语言，尽管语言有其珍贵处，但真正的价值在于意义，意义也很重要，但赋予意义以价值的，却是不能用语言传达的“道”，他叹息，人们只懂得形、色、名、声，其实形色名声却没有真正的意义与价值，所以是“知者不言，言者不知”[④]，对于他们来说，语言只是工具而不是目的，“筌者所以在鱼，得鱼而忘筌。蹄者所以在兔，得兔而忘蹄。言者所以在意，得意而忘言。吾安得夫忘言之人而与之言哉？”[⑤]

既然语言不能直接追寻“道”，那么只能靠神秘的内心体验来接近“道”。《庄子·人间世》中所谓“无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气”的“心斋”，就是以虚明恬静的心灵来领悟“道”，要达到“心斋”，就要“坐忘”，忘记理性的语言，忘记感觉的感官，忘记积累的经验和知识，这样，在道家这里，名辩之学就无立足之地了。

六

不过，孔子后学对于语言的调节性力量始终保持了十分的热情。他们

① 《庄子集释》卷十《天下》，1111 页、1112 页。
② 《庄子集释》卷二《德充符》，190 页。
③ 《庄子集释》卷六，572 页。
④ 《庄子集释》卷五，“世之所贵道者书也，书不过语，语有贵也。语之所贵者意也，意有所随，意之所随者，不可以言传也，而世因贵言传书。”488 页。
⑤ 《庄子集释》卷九《外物》，944 页。

用语言调节及强迫：儒家的社会关怀与文化保守及其变异

依然相信，语言是可以切中一切事物、现象与思想的，《易·系辞上》说，“立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神”，前两句似乎就是语言符号可以彻底表达、准确传递的意思[①]。所以《系辞下》又说“圣人之情见乎辞”，因为“辞也者，各指其所之”[②]，“其称名也小，其取类也大”[③]。而且，他们还相信语言对于已经从原来的内涵外延位移了的现象与事物是有规范与调整的意味的，名与实的关系，尽管可能是任意的，即荀子所说“名无固实”，但是，约定俗成之后就“约之以命实”，“名”就成了实在的东西。于是，使用语言是一种极其严肃庄重的事情，而语言不仅表述和凸显着事实世界的情状，也表现和指示着人的心理，“人情不同，其辞各异”，心中有叛乱之意，言辞就一定有惭愧意味，心中疑惑不定，言辞就会支蔓，顺利的人言辞果断，焦躁不安言辞就噜唆，诬陷之辞游移闪烁，没有操守的人，他的话也不坚定[④]。因此，语言的混乱将引起秩序的混乱，即所谓“乱之所生也，则言语以为阶”[⑤]，因为在他们看来，社会秩序是由“名分”维系的。《礼记·王制》就极其严厉地规定，不得“析言破律，乱名改作”，按照《荀子·正名》的解释，这是因为“名”与“实”的混乱，就会导致“贵贱不明，同异不别”，是非就不清楚，即使是“守法之吏，诵数之儒，亦皆乱也”，所以要对“名”有所分别，所谓“分别”，不是根据“实”来更改“名”，而是根据“名”来要求“实”，这就叫“制名以指实”，即规定名称，用它来确认和调整实在现象与事物，“上以明贵贱，下以辨同异”。

按照荀子的理论，语言是需要整理的，“同则同之，异则异之”，分清楚“大共名”（如“物”）、“大别名”（如“鸟兽”）以及更具体的“别名”（如“鸠”），然后“推而别之，至于无别而后止”，这样现象世界的门类种属，观念世界中的宇宙秩序也就不会混乱，同样，用这种层次清晰、等级分明的语词来规范社会、调整结构，也可以使社会由无序变成有序，这就是“制名之枢要”，他极其严厉地批评“托为奇辞以乱正名”和“析辞而为察”的名辩风气，认为这会“使民疑惑，人多辩讼”，是“好治怪说，玩琦辞，甚察而不惠，辩而无用”，甚至是

---

① 《易·系辞上》，《十三经注疏》影印本，82 页。

② 《易·系辞下》，《十三经注疏》影印本，86 页。王弼注：“辞也者，各指其所之，故曰情也”。

③ 同上书，89 页中。

④ 《系辞下》“将叛者其辞惭，中心疑者其辞枝，吉人之辞寡，躁人之辞多，诬善之人其辞游，失其守者其辞屈”，同上书，91 页。

⑤ 《系辞上》，同上书，80 页。

“治之大殃也”①。其实,后来的法制主义者“循名以责实”的思路就是顺此而来的。

名辩之学的消亡

“循名以责实”,是一种极端清醒、极端理智的现实主义。当时代不再那么浪漫,人们的关注点就开始集中于现实问题,对于无“实”而空谈“名”的纯粹语言思辨就不那么有兴致,当社会不再那么混乱,生存空间随着秩序化的社会来临越来越小,对于徒具启迪意义而容易混淆思路的辩者就不那么美妙了。荀子的思路渐渐成了主流社会的意识,在这种意识形态下,被后世称为“名家”的战国辩者就渐渐消失,而纯粹语言思辨与分析也逐渐退出思想史,直到唐代的佛教唯识的著述与禅宗的公案中,才再一次短暂地浮出水面,但也只是昙花一现而已。执着社会关怀的中国人似乎并不习惯这种在现世中毫无实际用处的纯粹语言思辨,追求心灵超越的中国人也不愿意沉湎于这种繁琐而细致的语言游戏,在后世,“名家”渐渐演变成了人的品行与名分的鉴定之学,从儒者的“正名”开始,名辩之学经过了战国惠施、公孙龙、墨子后学之手,又回到儒者的“正名”,这真是个有意味的问题。

---

① 《荀子·非十二子》,《荀子集解》卷三,59页、62页。

第 三 编

引言　百家争鸣的尾声与中国思想世界的形成

历史教科书常常用自豪的口吻谈到春秋战国的诸子蜂起、百家争鸣，毫无疑问，这是中国古代思想史上的辉煌时代。依照雅斯贝斯(K. Jaspers)的理论，我们可以称之为“轴心时代”，因为这个时代中国形成了自具特色的思想体系，这些思想笼罩了中国后来的两千多年。当然，也可以用另一种说法，把它称之为“蜕变时代”，因为这个时期的“绝地天通”而造成“民神异业”，从而在神秘的氛围中生出了清醒的理性主义，这使中国思想史告别了混沌，仿佛从上古时代“金蝉脱壳”，划出了一道清晰的界限。

这都不错。可是，当我们的目光顺着时间再往下看时，便不能不对百家争鸣的尾声，也就是战国末期到西汉前期那一段时间里各种思想逐渐走向融合交汇的现象多加关注①。这是因为：第一，有关宇宙、社会、人类的知识是在那个时代才真正地互相综合成一个大体系的。在诸子时代，“道术将为天下裂”，各自确认与坚守的立场与视角往往各执一偏，仿佛各有一把开启各自房门的钥匙却没有通用于各个房门的万能钥匙，不足以应付日新月异的历史变化与瞬息万变的社会需要。第二，秦汉大一统以后的中国思想世界基本上依据的是一个庞大复杂而又有系统的知识体系，这个知识体系正是在这一时期逐渐形成的，它构成了中国文化的背景，而这背景又不是诸子中的一家一派，而是融会了包括人文与社会思想与兵法、数术、方技等实用技术在内的巨大的知识网络。第三，有人曾经指出，中国文化在“轴心”时代的“突破”与其他文明都不一样，是最“温和”的，所谓“温和”是说，当近古的

① 很早以前，夏曾佑在其所著《中国古代史》中就说过，“秦汉两朝，尤为中国文化之标准，以秦汉为因，以求今日之果，中国之前途，当亦可一测识矣”，226页。

对过去的思想不是一种“彼可取而代之”式的否定，而是一种“百川汇流”似的综合和兼容，并在综合和兼容中重新进行了整合和解释

理性思想从远古蒙昧中剥离出来的时候，它对过去的思想不是一种“彼可取而代之”式的否定，而是一种“百川汇流”似的综合和兼容，并在综合和兼容中重新进行了整合和解释，这一“整合和解释”并非仅仅出现在汉武帝时代的“罢黜百家，独尊儒术”中，也出现在战国末到秦汉之际的各种折衷色彩极浓的思想表述中。

早在三十年代，就有人总结过这个时代的思想趋势，姚舜钦说秦汉时代的哲学是“混成的”，是“翻陈出新”和“互相融通”的，这得到了张东荪、蒋维乔和吕思勉的一致称赞[①]，近年，英国已故汉学家葛瑞汉（A. C. Graham）在一篇论述《鹖冠子》的文章中也说到，从《吕氏春秋》、《尸子》到写作时间跨越了秦汉的《鹖冠子》，都有一种“折衷主义”的趋向[②]，这似乎正是战国末期秦汉之际中国思想的一个特征，这一特征一直到《淮南子》仍表现得十分明显。的确，汉代初期的黄老学说也好，儒家学说也好，它们分别与刑名法术、养生神仙、兵法阴阳、数术方技，各有互相融通的现象，特别是黄老之学，它让我们想到《史记·太史公自序》中那一段著名的评语：“其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜”，虽然说的只是道家，但“其为术也”以下说的却确实是战国末到秦汉之际知识体系逐渐融合沟通的趋向。

近年来的考古发现为我们提供了一幅从未见过的思想世界的图景。睡虎地的简本《秦律》、《日书》，马王堆汉墓帛书《黄帝书》、《周易》、《老子》以及《五星占》、《病方》、《导引图》，放马滩、银雀山、张家山、八角廊、双古堆等地出土的《引书》、《脉书》、《万物》以及各种久已亡佚的著作，都提醒我们，那个时代的思想并不像过去想象的那么贫瘠和匮乏。同时，出土资料也“解放”了过去被判为伪书的一大批子书，如《尉缭子》、《尸子》、《文子》、《鹖冠子》，它们又丰富了我们心目中战国末到秦汉之际思想史的内涵，使我们有可能把更多的资料用来勾勒这一时期的思想轨迹。至于越来越多的秦汉考古中发现的实物，如果我们把它们当作一般思想史上的、体现了普通人的思想与意识的资料，那么，像帛画、壁画、画像石、陶俑乃至随葬的铜器、玉器，也能给我们讲述很多当时人心底的故事。如果我们把现存种种文献汇集起来加

---

① 姚舜钦：《秦汉哲学史》，6页，参看卷首张东荪（1934）、蒋维乔（1935）和吕思勉（1935）的序，商务印书馆，1936。

② 《一部被忽略了的汉前哲学著作：鹖冠子》（*A Neglected Pre-Han Philosophical Text : Ho-Kuan-Tzu*），中译本，杨民译，《清华汉学研究》第一辑，清华大学出版社，1994。

以考察，再把新近发现的大量简帛佚籍作为理解当时知识现象的背景材料，再参以各种考古发现，就不难发现这一时代思想的大势：

知识逐渐从零散走向系统，从偏执变为兼容

第一，过去关于宇宙、社会与人（或用古人的术语说是天、地、人）的各种知识，逐渐从零散走向系统，从偏执变为兼容。本来，儒者很少关心自然，“天何言哉”的“天”虽然是宇宙，但其意义只是用于隐喻，“逝者如斯夫”的“川”虽是江河，但其意义仅仅用于感叹；墨者对逻辑与技术有种种精彩的见解，但多属于经验层面的记述而少有抽象层面的概括，缺少了整体宇宙观念的支持，经验就支离破碎不成片段；各种学说虽然也辨析语言与世界之间的关系，但多数是在“名”与“实”的关系中展开讨论，对“名”与“实”背后的终极依据却常常忽略不计，惠施、公孙龙虽然关心纯粹的语言问题，但又近乎“诡辩之术”；法制主义者和实际管理者关心社会政治的操作手段，而不关心形而上的宇宙理论，因而停留在法律制度的层面；老、庄追寻精神的自由与超越，但总体上依然关心的是上层人的心灵问题而缺乏形而下的实用技巧；弥漫于整个思想世界的阴阳、五行思路，来自对宇宙现象的体验，但高度约化的说法使它多流于哲思的抽象或技术的实用，没有更严密整饬的展开体系，使它难以笼罩自然、社会、人类的各个方面，也难以更有效地解释天、地、人的所有问题。可是，时代的需要，使思想逐渐趋向于建立统一的知识体系和解释体系，一个从终极意义到实用技巧、从知识技术到法律制度可以涵盖一切的意识形态①。从各种资料可以看出，自然、社会、人已经被包容在一个由“一”（道、太极、太一）、“二”（阴阳、两仪）、“三”（三才）、“四”（四象、四方、四时）、“五”（五行）、“八”（八卦）、“十二”（十二月）乃至“二十四”（节气）等等构成的数字化的网络中。关于宇宙，他们认为宇宙的起源是太一生两仪，两仪生四象，四象生八卦而衍生的，宇宙的结构则是以五方八卦九野二十八宿这样的规则组合的，万物就在这种整齐有序的格局中有秩序地循环；关于社会，他们设想社会的起源是由浑朴而繁缛，社会的组织是由自在而自为，即由“无”向“有”而走向高度组织化，而这高度组织化的社会结构就是仿效天地阴阳四时五行而拥有合理性依据的君臣制度②；关于人，他们的体验是

① 《吕氏春秋·贵生》“道之真，以持身，其绪余，以为国家，其土苴，以治天下”。《二十二子》本，633页，上海古籍出版社，1986。

② 《文子·微明》所谓“帝者体太一，王者法阴阳，霸者则四时”，《吕氏春秋·序意》所谓“大圜在上，大矩在下”，《鹖冠子·环流》所谓“发于气，通于道，约于事，正于时，离（丽）于名，成于法”，就是说社会结构的合理性来源于宇宙。

“气”分阴阳，阴阳化合而生人，人以天地为法则，男女仿佛阴阳，正如气分阴阳一样，头圆像天，足方似地，五官是仿效五行，四肢是配合四时，三百六十骨节如三百六十日①。在这种庞大而复杂的理论体系中，包含了春秋战国一直作为知识背景的阴阳五行的思想、名实语言的思辨、法律制度的基础与依据，以及儒学之社会道德，道者之自然理想，甚至还有墨子之鬼神崇拜，这些内容都以数字化的、程式化的理路整齐有序地编排在一起②。

关于宇宙、社会、人的各种知识和思想，在演进与系统化中，逐渐有了一个统一的形上的终极依据

第二，过去关于宇宙、社会、人的各种知识和思想，在演进与系统化中，逐渐有了一个统一的形上的终极依据而拥有了不证自明的性质。《礼记·经解》、《大戴礼记·保傅》、《史记·太史公自序》等不少书中都引用过据说出自《易》的一句话，“正其本而万物理，失之毫厘，差之千里”③，什么是“本”？它就是人们意识中一切合理性的基本依据。这个依据在中国古代思想世界中，不是具体的事物，也不是抽象的本体，而是高居于天地人鬼之上，又与天地人鬼相应的宇宙、社会与人共有的起源与图式，它被玄想为“道”或“一”。道者曾经通过体验寻觅天之“道”，儒者曾经以道德探讨人之“道”，但是前者的“天道”玄之又玄，只能存在于人反身体悟的内心，后者的“人道”虽然具体，但只得到社会实际的支持而缺乏自然法则的支持，究竟它们的合理性来自何方，各家都没有充分的论述。可是，当战国末年秦汉之际那一套关于宇宙、社会与人的形上建构完成，一切知识都在它那里找到了依据，因而有了不证自明的合理性。这合理性来自天、地、人的同一本原和同一结构，来自“道”或“一”，正如《十大经·成法》说，“一之解，察于天地，一之理，施于四海”④，各种思想、知识与技术因此都有了各自的逻辑力量。伦理道德既来自

① 《黄帝内经素问》卷一《上古天真论第一》“上古之人，其知道者，法于阴阳，和于术数”，又说，贤人“法则天地，象似日月，辩列星辰，逆从阴阳，分别四时”，又《生气通天论第三》说，“生于本，本于阴阳天地之间六合之内……五藏十二节皆通乎天气”，《二十二子》本，875—877页。

② 当我们看七十年代出土的汉代文献时，就可以发现这一点。“恒先之初，迵同太虚，虚同为一”，似乎可以兼容道者之说，“建八正，行七法”及所谓“道生法”和“是非有分，以法断之”，则可以沟通法制主义，“天地有恒常，万民有恒事，贵贱有衡立(位)，畜臣有恒道，使民有常度”的“六顺六逆”、“四度”，也与儒者所提倡的等级秩序相通，而“阴阳(之)代不可不智(知)也”和“凡论必以阴阳(明)大义”，则可以证明其背景知识中的阴阳学说。见马王堆汉墓帛书本《道原》、《经法》、《称》及阜阳汉简《万物》，《老子乙本卷前古佚书释文》，文物出版社，1974；《文物》1988年第4期。《吕氏春秋》与《淮南子》的著述结构充分体现了这种涵盖整个思想世界的思路，参看本编后面的详细论述。

③ 《礼记·经解》，《十三经注疏》，1611页；《大戴礼记解诂》，58页，中华书局，1983；《史记》，3298页。

④ 《老子乙本卷前古佚书释文》，31页A，文物出版社，1974。

人性又吻合自然秩序，法律制度既是社会纲维所需又出自自然法则，逻辑是外在世界的程式也是内在思维的理路，名称是“道”生万物之后造物主命名的产物也是万物无可逃遁的符号，就连医药知识也因为有了阴阳五行的支持而拥有说服力，养生方法也因为吻合了宇宙起源的次序而获得理论支点，一切都显得那么井井有条、合情合理。人类总是需要一种根本的理论来为自己所处的世界作解释的，中国古代思想从远古不证自明的思维中走出来，经历了诸子时代的“怀疑”，直到此时，才又在一个新的基础上重新整合，在一个几乎无所不包的知识背景中得到了不言而喻的终极依据，这个依据又可以给人们建构一个几乎可以解释一切的思想体系，因此人们才感到安全和安心[①]，正如弗雷泽《金枝》里说的那样，当人类的思维之舟“从其古老的停泊处被砍断缆绳而颠簸在怀疑和不确定的艰难之海”时，他们会很痛苦和困惑，直到思维之船重新“进入一种新的信仰和实践的体系中为止”[②]。直到此时，《墨子·法仪》中说的“以天为法，动作有为必度于天”，《庄子·天地》所说的“万物虽多，其治一也”[③]，才算真正落到实处，过去那种玄虚抽象的“道”、“无”、“一”，终于在这个体系中创造性地转化成了可以操作可以计度的道理，人们可以用它来解释一切，尽管似是而非，但又不言而喻，就仿佛马王堆汉墓帛书《经法·论》里的“天执一以明三（日月星）”，“天明三以定二（阴阳）”，“天定二以建八正（四时动静）”[④]，如此类推下去，有什么可以逃出它的解释？

知识与思想的形上基础与形下操作，也就是古人说的“道”与“术”才得到了沟通，并形成一套规范与模式

第三，在这一时期，知识与思想的形上基础与形下操作，也就是古人说的“道”与“术”才得到了沟通，并形成一套规范与模式。对于自然，道、阴阳、五行以及与之对应的各种范畴（如阴阳与明暗、干湿、轻重，五行与五方、五音、五色），可以解释一切现象和事物的产生、变化与结构，如雷鸣电闪是阴阳相薄，旱涝之灾是阴阳变异等等，都是符合情理的解释，以这些解释的理论来建构一套技术，模拟自然，祈福禳灾，当然应当行之有效；对于社会，既然社会已经由混沌朴素变成繁缛复杂，那么建立各种礼俗制度便有其合理

---

① 像《易·系辞》中的“太极生两仪”之说、《吕氏春秋》卷一至十二的“四纪十二月”及卷十三的“九野九州”论、《黄帝内经素问》卷十二的“九宫八卦八节气”论以及马王堆汉墓帛书《五星占》的“五方五星五行”论，其实都是如此。

② 《金枝》第四章，徐育新等中译本，88页，中国民间文艺出版社，1987。

③ 《墨子间诂》卷一《法仪》，19页，中华书局，1986。《庄子集释》卷五《天地》，又下引《记》曰，“通于一而万事毕”，403—405页，中华书局，1961、1978。

④ 《老子乙本卷前古佚书释文》，12页B。

意义，如君尊臣卑仿效天地，官僚体制模拟五行，依四时春夏则有仁爱慈柔，依四时秋冬则有法纪严明，我们看依照天象而建的汉代皇宫，就可以知道这一体系竟也可以付诸实用；对于人，动静如阴阳，五官五脏如五行五方，十二大节三百六十骨节仿佛月日之数，四肢如四季，头圆仿天，足方象地，气息有如自然代序，因此人可以依据外在自然的理解来解释内在生理，我们看当时充满阴阳五行字眼的医药之书，就可以明白解释已经转化为实际应用的技术。于是，贯穿自然、社会、人的思想，就同样贯穿了科学、政治和技术。它从单纯的人文思想演化成为无所不包的意识形态，在后世充当了思想世界的潜在背景，在近代西方思潮对它进行整体的冲击之前，它一直是中国思想的基础。

从战国末到秦汉之际，虽然有过焚书的举动和挟书的禁令，但思想家一直没有停止过他们的思索，在没有大一统的纷乱中，思想是不会停止的，它依然在政治压力下活跃。倒是统一王朝的建立与统一意识的趋势对思想的影响更大，使“道术为天下裂”转向“百川异源而归于海，百家殊业而务于治”，为了“治”，思想必须重新整合，形成一个无所不包的体系，为了“治”，思想必须开出一套兼有形而上理论和实用效应的模式，这就叫“重定于一”和“道术相通”。因此，从大一统的时代即将来临的战国末年起，思想家就在开始建构这种也许不能称作“思想”而应当称作“意识形态”的大体系。《吕氏春秋·序意》中自称：

> 上揆之天，下验之地，中审之人，若此，则是非可不可，无所遁矣①。

《史记·吕不韦列传》说他自以为“备天地万物古今之事”，并且“布咸阳市门，悬千金其上，延诸侯游士宾客，有能增损一字者，予千金”②，一百多年后，《淮南子》卷二十一《要略》中又说了一遍类似的话：

> 夫作为书论者，所以纪纲道德，经纬人事，上考之天，下揆之地，中通诸理。

并自称是“观天地之象，通古今之事，权事而立制，度形而施宜，原道之心，合三王之风……理万物，应变化，通殊类，非循一迹之路，守一隅之指”③。都是

---

① 《吕氏春秋》卷十二，《二十二子》本，665 页。

② 《史记》卷八十五，2510 页。

③ 《淮南鸿烈集解》卷二十一，700 页、711 页，中华书局，1989。

一副集大成的口吻。就是在这种“折衷”、“融通”的思想大势中，个人生存、社会规范、方技数术、刑名法律、儒学伦理，它们共同构成了那一百多年中思想世界的主潮。原来，“百家争鸣”的结束，不仅仅是秦始皇焚书坑儒，也不仅仅是汉武帝罢黜百家，也是由于折衷与融通已经兼容了各家，使各家界限日益淡化的结果。思想的统一往往是以特色的泯灭为代价的，但这是无可奈何的事情，而无可奈何的事情常常就是历史。

思想的统一往往是以特色的泯灭为代价的

第一节　秦汉时代的普遍知识背景与一般思想水平

从马王堆帛书帛画说到考古发现中重现的秦汉普遍知识背景

二十世纪七十年代，湖南长沙马王堆汉墓的相继发掘，给人们重新认识秦汉思想世界提供了一幅过去从未看到过的图景。过去历史学家仅仅凭借《史记》、《汉书》以及少量典籍勾勒出秦汉的思想世界，但是，历史文献与实物在时光流逝中的不断散佚，掌握历史解释权力的人们对历史的不断选择和诠释，使我们只能透过遗存并不算多的记忆与经人删订的史料来重建历史，而重视经典作家与精英思想的思想史传统，又使这种记忆和史料"经典"化，于是可能距离实存的历史越发遥远。比如说，秦汉黄老兴盛与武帝时代的独尊儒术，两汉谶纬与经学，再加上一个王充，似乎就可以构成思想史这一时期的主干。但是，马王堆帛书与帛画的惊人发现，却为我们展示了一个并不全同于过去思想史所描述的世界①：

——这里有《老子》、《黄帝书》(《经法》、《十大经》、《称》、《道原》)、《五行》、《九主》、《易经》及《易传》(《系辞》、《二三子问》、《要》、《缪和》、《昭力》、《易之义》)这类后来进入上层思想世界的内容。

——这里也有《战国纵横家书》、《春秋事语》一类可以算是历史之学的著述。

——这里有《五星占》、《天文气象杂占》、《相马经》、《导引图》、《五十二病方》、《却谷食气》、《刑德》等等在后人看来是民间信仰和使用技术类的东西。

——这里还有城邑和园寝图、神祇图、升龙图、地形图等等图形文书。

---

① 参看何介钧、张维明编：《马王堆汉墓》，71—75页，文物出版社，1982。

一个墓葬中所收藏的读物，往往是墓主所涉猎的书籍，而一个墓主所涉猎的范围，可能代表他这一阅读群体，在一个阅读群体所涉猎的书籍中，大体可以测定当时普遍的阅读范围，而这个普遍的阅读范围大体上就透露了这一时代的知识水平和思想兴趣。毫无疑问，马王堆帛书与帛画所呈现的知识大体包括了六经与诸子中的黄帝与老子之学，儒者的易学与五行说，近世的历史典籍，数术方技中的刑德、医方、占卜、导引，此外还包括了当时人所实行的祭祀葬丧技术，如果再参考近年来睡虎地出土的秦简《日书》，阜阳双古堆汉墓中出土的占卜类《易》，在定县八角廊汉墓发现的竹简《文子》、《儒家者言》，在临沂银雀山汉墓发现的《孙膑兵法》、《孙武兵法》、《唐勒》、《六韬》，张家山汉墓中发现的《奏谳书》、《引书》、《脉书》、《历谱》、《算术书》等等①，把考古发现的种种"书"综合起来，正吻合《汉书・艺文志》将知识归为六艺、诸子、诗赋、兵家、数术、方技六大类的分类，它提醒我们，《汉书・艺文志》的分类表所显示的，才是秦汉思想世界的实际状态，在那个时代，人们关心的不仅仅是关于天道的哲理，关于世道的治理，关于人道的伦理，而且还关心种种实用的知识与技术。例如他们对于显示生活中困厄的解除和生命的延续有极大的关怀与热情，他们不仅用种种技术如医药来寻求，用种种占卜来预测，还运用象征仪式来祈禳，使生活幸福与生命绵延。在他们的思维世界中，这些知识与技术都在一个并无冲突，甚至同样拥有不言自明的依据，故而令人深信不疑的大体系之中，思想史不能无视它——普遍知识背景与一般思想水平——的存在与意义。

在那个时代人们关心的不仅仅是关于天道的哲理、世道的治理、人道的伦理，而且还关心种种实用的知识与技术

二

并不是说在传世文献中没有记载，在现存的文献中我们也能看到，除了黄老之学与儒家之言外，当时的民众还有种种其他的信仰与思想。据《史记・封禅书》和《汉书・郊祀志》的记载，从战国末到秦汉时期，各地有种种的祭祀存在，如齐地祭八神将，包括天主与地主，兵主，阴主与阳主，月主与日主，四时主，"皆各用牢具祠，而巫祝所损益，圭币杂

传世文献记载中的一般信仰

① 其中临沂汉简所收各书，可参见罗福颐《临沂汉简所见古籍概略》，《古文字研究》第11辑，中华书局，1985；张家山汉简《引书》，可参见《文物》1990年第10期所载释文；张家山汉简《脉书》，可参见高大伦《张家山汉简脉书校释》，成都出版社，1992；定县八角廊汉简《文子》，见《文物》1996年第1期所载释文。

异焉"[1]，秦地则祭名山大川大冢星辰神祇，如崤之东有名山五，大川二，华之西有名山七，大川四，另有小山川、四大冢、日、月、参、辰、南斗、北斗、荧惑、太白、岁星、填星、辰星、二十八宿、风伯、雨师等等，其中最尊崇的是四畤之上帝，"太祝常主，以岁时奉祠之"，最小的是杜主，"故周之右将军，其在秦中最小者也"[2]，而楚地则从《九歌》和望山、包山楚简中知道，又有东皇太一、云中君、大司命、少司命、河伯、山鬼、湘君、湘夫人等一套完整的祭祀对象[3]，到了汉代，出身楚地的刘氏仍然因袭这些祭祀习惯，并对各地信仰采取了兼容的态度。据《汉书·郊祀志》的记载，对于梁、晋、齐、秦的祭祀传统，官方仍然准许，甚至连祭秦中（二世）的祭典也同样默认，只是对秦代最重要的四畤之上帝加以修改，加上了北畤，立了黑帝祠，变成与五行、五色、五方相配的五帝祠，但仍然"悉召故秦祠官，复置太祝太宰，如其故仪礼"[4]。时间的流逝与政权的更迭，并没有打断传统信仰的传承，在这广泛存在于社会生活中的普遍信仰中，古代祝、史、卜、宗一流文化人还在掌握一定的思想与知识的权力。

信仰维系需要一套知识与技术

信仰维系需要一套知识与技术，在那个时代，风角与堪舆，占星与择日都在流行的技术之中，褚少孙补《史记·日者列传》末有一段记载说，汉武帝时曾经召集各种流派的占卜专家来讨论"某日可取妇否"的问题，这说明汉代的巫者对世俗行事的影响力，也说明占卜技术在社会生活中的意义，虽然由于这次"五行家曰可，堪舆家曰不可，建除家曰不吉，丛晨家曰大凶，历家曰小凶，天人家曰小吉，太一家曰大吉，辩讼不决"[5]，惹得汉武帝大为恼火，便运用了政治权力宣布"避诸死忌，以五行为主，人取于五行也"，但是在一般民众乃至上层贵族中，仍执着地相信几乎所有的这类知识与技术，马王堆帛书中有一篇《刑德》，就是五行家的技术记载，它以"德"配天干，"刑"配地支，以刑、德在分别六十甲子中的位置及搭配来预测吉凶[6]，双古堆汉简《周易》，便是实用的占卜之学，它以各类事情分系各

---

① 《汉书》卷二十五，1202 页、1203 页。
② 《汉书》卷二十五，1207—1209 页。
③ 参见本书第一卷第三编第六节。
④ 《汉书》卷二十五，1210 页。
⑤ 《史记》卷一二七，3222 页。
⑥ 参见马克·卡林诺斯基(Marc Kalinowski)：《马王堆帛书刑德试探》，载《华学》第一辑，中山大学出版社，1995。

卦爻之下，为占验者提供了种种分类检索、查看吉凶的便利[①]，各地出土的各种式盘，则显示了当时人对天地之间的运行轨迹以及其与星宿、方位的对应关系之于人间祸福的预见的崇信[②]，这种普遍的知识不仅支撑着一般平民的生活信心，也同样影响着帝王与贵族的心理，像汉武帝，“尤敬鬼神之祀”[③]，所以才会有李少君的祠灶、谷道、却老方，谬忌的祭太一坛，少翁的召致鬼神；像诸侯王，江都易王“信巫祝，使人祷祠妄言”[④]，衡山王“求能为兵法候星气者”[⑤]，所以《春秋繁露》卷十六才会有认认真真的祭天求雨的记载，如春天：

> 暴巫聚蛇八日于邑东门之外，为四通之坛，方八尺，植苍缯八，其神共工，祭之以生鱼八，玄酒，具清酒膊脯，择巫之洁清辩利者以为祝。[⑥]

要斋戒三日，要再拜陈辞，要奉上牺牲，要舞龙祈祷，这些仪式和象征，以及仪式与象征背后所承负的意义，始终就是支撑自信心和赋予合法性的来源，例如从天象星历中寻求人间问题正解的占星望气术，例如从五行五色五方的象征中获取权力合法性的“受封必受土于天子之社”的仪式[⑦]。至于民众之中，这套知识与技术则应当更为普遍，正如《风俗通义》卷九所谓，“财尽于鬼神，产匮于祭祀”，据说汉代民间祭祀石人，曾经弄得“辎辇毂击，帏帐绛天，丝竹之声，闻数十里”[⑧]。

二

帛画与画像砖中的三个世界

在以图形为主的考古资料中我们也能体会到秦汉人的知识背景和思想水平，秦汉时代的人们基于经验，以为象征和象征所模拟的事物或现象之间

① 《阜阳双古堆西汉汝阴侯墓发掘简报》，《文物》，1978年第8期。
② 参见严敦杰、李零等人的研究，《中国方术考》，今日中国出版社，1994。
③ 《汉书》卷二十五《郊祀志》，1215页。
④ 《史记》卷五十九《五宗世家》，2096页。
⑤ 《史记》卷一一八《淮南衡山王列传》，3095页。
⑥ 《春秋繁露》卷十六《求雨第七十四》，这是一套程式化的仪式，夏天在南门，建七尺坛，舞赤龙；秋天在西门，建九尺坛，舞白龙；冬天在北门，建六尺坛，舞黑龙。从这些整齐的颜色、方位、数字可见，这是五行家的技术。《二十二子》本，803页、804页。
⑦ 《史记》卷六十《三王世家》，2115页。
⑧ 《风俗通义》卷九《石贤士神》。

有某种神秘的关系，于是那些画像图像类的东西可能并不只是一种单纯的艺术品，而有某种神秘的实用意味，像汉武帝时，少翁就用画像招致神物，如画云气车，各以胜日避鬼，画太一天地诸神，以致天神[①]，这种经验大概古代很早就有，所谓"铸鼎像物"使人记识以避奸宄，所谓以《白泽精怪图》识鬼物以辟邪的技术，至少在春秋战国就很流行，因此我们相信在这些并非纯艺术而有实用意味的象征性图像中，包含了某些真实的想法。在现在相当多的帛画、画像石、壁画中，我们可以归纳出一些主题，其中，最显著的是人们对于未知世界的想象。

在长沙子弹库楚帛书的四周，曾有十二个不知名的神祇图像，其状怪异，似乎已经透露了人们对另一个世界的幻想，而另一幅曾经被称为《升龙图》的帛画，一人仗剑御一龙一凤，似乎更暗示着当时人对另一个世界的向往。我们知道，古代中国人早就有死后的幽冥世界与神仙的不死世界的想法，《左传》隐公元年记郑伯克段故事中，就已经有"黄泉"的说法，黄泉就是当时人想象中极深极暗的另一世界所在，《礼记·檀弓下》说，人死后"骨肉归复于土，命也，若魂气，则无不之也"，所以《楚辞》中有《招魂》，似乎人死后一面要到"黄泉"、"土府"，一面又有漂泊无定的游魂，要把它招回来，使它安宁地驻留在那个幽深的世界[②]。同时，战国以来又多有关于神仙所居的"山"、"岛"故事，《楚辞》、《庄子》、《山海经》及《穆天子传》中的昆仑山与蓬莱岛就是两大理想世界的象征，在古代人的心目中，这是玄虚而美妙、神奇而恍惚的另一个世界，所谓"不死之草"，所谓"五色流水"，所谓"五色云气"以及黄金白玉的宫阙，让许多人信以为真而趋之若骛[③]。在汉代，这两个世界仍然占据在一般思想与知识系统中，极其诱人地出现在帛画、画像石、壁画上，特别是临沂金雀山九号墓出土的帛画里，上层金乌（日）与蟾蜍（月），中层世俗人间，下层的二龙相背[④]，马王堆汉墓帛画最著名的T形帛画上，上

---

① 《汉书》卷二十五，1219页。

② 关于死后世界，可参看前野直彬：《冥界游行》，《中国文学报》14—15辑，日本，京都；泽田瑞穗：《地狱变——中国の冥界说》，修订本，日本东京，平河出版社，1991；余英时《中国古代死后世界观的演变》，载其《中国思想传统的现代诠释》，台北，联经出版公司，1987；葛兆光：《死后世界——中国宗教与文学的一个主题》，载《扬州师范学院学报》1994年第3期。

③ 关于神仙世界，可参看顾颉刚：《庄子与楚辞中昆仑与蓬莱两个神话系统的融合》，载《中华文史论丛》1979年第2期，上海古籍出版社；葛兆光：《从出世间到入世间——中国宗教与文学中理想世界主题的演变》，载《文学史》第二辑，北京大学出版社，1995。

④ 见《文物》1977年第11期《发掘简报》；又，佐原康夫《汉代祠堂画像考》所附，《东方学报》第63册，26页，日本京都。

层天界中的主神，以及金乌、扶桑、蟾蜍与龙，中层世间的墓主及其侍从，下层世界的两条大鱼与巨人擎大地[①]，都表现了汉代人们对于自己生存的空间世界与时间世界的区分，人们生存于现实，向往神奇世界，敬畏死后世界。也许可以顺便提到的是，著名的河北满城西汉中山靖王刘胜墓中所看到的金缕玉衣，不仅是用以炫耀身份，更主要的也许是古人相信，玉可以生肌，能保护死者肉身不坏，在另一个世界绵延他的生命[②]。

目前发现的汉代壁画大多是西汉晚期至东汉时代的，不过，社会普遍知识与一般思想水准都不会在短期发生大的变化，我们还是可以借助这一类资料来了解秦汉时期更广泛的思想与知识，在壁画中，我们可以看到与帛画相似的图景，如 1976 年在洛阳发现的西汉晚期卜千秋墓，“墓中门额上绘人首神鸟，主室顶脊上自前壁至后壁满绘壁画，东西两端分绘伏羲与日象，女娲与月象，其间则是持节仙人引导下，随在双龙、白虎、朱雀、枭羊等仙禽神兽之后，绘出墓主人乘龙凤升天的图像”，此外又有方相氏驱邪的图像；而 1957 年在洛阳发现的另一座汉墓，除了这些升仙驱邪的内容外，还绘有各种星辰天象，“以粉白涂地，用墨朱二色绘流云，用朱色圆点标出星辰”；1959 年在山西平陆枣园村发现的王莽时期壁画墓，也绘有金乌（日）、蟾蜍（月）与标志了天象方位的龙、虎、玄武及一百多颗星象[③]。

在西汉以后，虽然墓主人升仙的壁画少了，转而表现墓主生前的生活尤其是官位仪仗与事迹，似乎现实意味被突出，标志着上层人士的精神生活中神异色彩的淡化与世俗意味的加强，但是，这并不是说过去对于世界的理解和观念就退出了社会生活，其实在普遍的知识与思想中，对于神秘世界的想象，对于神秘力量的信仰，对于天地的体验与膜拜，始终笼罩在人们对生命与生活的理解之中，在大量的东汉画像石中，仍然处处可见这些观念的存在，如山东安丘董家庄画像石墓，就有“反映升仙的题材，如仙人骑白鹿，仙人云车，伏羲女娲，及大量的奇禽怪兽”；沂南的画像石墓，也多有“与升仙思想、谶纬迷信有关的神话人物、珍禽异兽、仙草嘉禾之属”；南阳一带

---

① 依巫鸿的看法则把马王堆汉墓帛画分为四层，见《礼仪中的美术：马王堆的再思》，载《考古学的历史、理论、实践》，412 页，中州古籍出版社，郑州，1996。但是通常是把它分为三层，参看《长沙马王堆一号汉墓发掘简报》，文物出版社，1972；又可参看钟敬文、周士琦的研究，《中华文史论丛》1979 年第 2 辑，上海古籍出版社。

② 《满城汉墓发掘纪要》，《考古》1972 年第 1 期；《后汉志》卷六，3141 页、3152 页。

③ 《新中国的考古发现与研究》，448 页，文物出版社，1984。

西汉末东汉初的墓中，画像石“内容以历史故事、舞乐百戏、角觝校猎与反映升仙思想（如伏羲女娲、应龙羽人）、祈求驱疫、辟邪（如材官蹶张、虎吃女魃、铺首衔环）的题材为常见”[①]。近年，在山东邹城高李村发现的东汉画像石墓，其第一石是日中三足乌与托日的人面龙身像，第二石两侧是仙人饲龙凤神兽像，第三石两侧是仙人舞乐图[②]，山西夏县王村发现的东汉壁画墓，其所绘图亦是仙人骑鹤乘鱼，“仙人肩生双翼，身着交领长袍，鹤展翅振翮，鱼巨首修鳞”[③]。

三

铜镜铭文中所见之汉人观念

还有一类考古资料似乎特别能反映人们的生活观念。至今出土的大量铜镜背面，大都有一些铭文，这些铭文固然是一些平常的吉利话，但也透露了当时人的普遍想法，这些想法可以分为几类。

铭文的第一类内容，是对人的寿命永恒表示企盼，他们期望在世间延寿，更羡慕仙人的永恒自由：

关于生命、幸福、子孙

> 千秋万岁。
>
> 与天相寿，与地相长。
>
> 延年益寿辟不羊（祥）。
>
> 尚方作镜真大巧，上有仙人不知老，渴饮玉泉饥食枣，浮游天下遨四海，翡（飞）回名山采芝草。[④]

铭文的第二类内容，是对世间的幸福表示羡慕，这当然很符合人的心理，如果生命存在，那么下一个愿望当然是生存得更快乐，所谓“幸福”的标志，其中一个是“富”，一个是“贵”，“富贵”包括“乐无事，常得意，美人会，竽瑟侍”，也包括“商市程，万物平，老复丁，复生宁”，享受与事业都要顺利，所以他们期望：

---

① 《新中国的考古发现与研究》，454 页。

② 《山东邹县高李村汉画像石墓》，《文物》1994 年第 6 期，25—27 页。

③ 《山西夏县王村东汉壁画墓》，《文物》1994 年第 8 期，38 页。

④ 河北满城出土的中山靖王刘胜的金银鸟虫书铜壶（甲）上的铭文也有这种意思：“延寿谷（却）病，万年有余”。参见张政烺《满城汉墓出土金银鸟虫书铜壶（甲）释文》及范祥雍《满城汉墓铜壶释文商榷》，载《中华文史论丛》1979 年第 3 期，1980 年第 3 期，上海。

大乐富贵。

常贵富，乐未央。

大乐贵富得所好，千秋万岁宜酒食。

除此而外，所谓“幸福”的内容还有盼望家庭和睦与团圆，因为在古代中国，除了个人生存与幸福外，毕竟人是家庭的成员，特别是对于女子来说，家庭就是一切，所以铜镜铭文中还有：

愁思悲，愿君忠，君不说(悦)，相思愿毋绝。

君行卒，予心悲，久不见，侍前稀。

当然，对于古代中国人来说，生命、幸福、家庭毕竟是一生一世的事情，要想真正生命永恒，最实际的是子孙的绵延，所以铭文内容又有相当多的表现：

家当大富乐未央，子孙具备居中央。

七子八孙居中央，夫妻相保如威央兮。

令吉祥，宜孙子。

天下、海内、四夷：民族国家的确认

铭文的第三类内容，则表现了当时人们心目中，“民族国家”观念的形成。在那个时代，人们对于“中国”的认识与过去已经相当不同，对四夷强大的警觉，改变了人们一直不曾细细思索的“天下”观念，对四裔的知识的日益丰富，反过来在人们心目中凸显了“中国”的意识，毕竟在同一个地域、同一种文化、同一种语言中生活，人们渐渐认同了这个国家，把自己的家庭、生活与它相连，希望自己所在的这个国家能够平安和富强。有好几个不同制作者所造的铜镜上都写着同样的铭文，正说明这个铭文表现的“国家”，是汉代流行的，也是被共同认可的思想：

□氏作镜四夷服，多贺国家人民息。胡虏殄灭天下复，风雨时节五谷熟。

人们还把他们所能够想到的所有关于宇宙与社会的不言而喻的哲理，对于人生的希望，都与“中国”联系起来，写在铜镜的背后，西汉后期的一面禽兽规矩镜的铭文写道：

圣人之作镜兮，取气于五行，生于道康兮，□有文章，光象日月，其质清刚，以视玉容兮，辟去不羊，中国大宁，子孙益昌，黄帝元吉有纪纲。

其中,益阳出土的一面铜镜上,长达七十字的铭文,似乎把当时一般民众所有的理想和愿望都写上去了:

李氏作镜四夷服,多贺国家人民息,胡虏殄灭天下服,风雨时节五谷熟。长保二亲得天力,传告后世乐无极,自有纪,上有仙人不知老,渴饮玉泉饥食枣,夫妻相爱如威田鸟,长宜子。[①]

铜镜之所以铸有如此的铭文,用镜作镜的人之所以相信这铭文有如同谶文的应验,是因为铜镜的铜被认为是“金精”,而镜子的明澈又有特别的神秘意味,据学者的研究,古代中国人对铜镜怀有神秘感,从先秦以来就有,但“把镜子当做这个世界的支配者,作为帝王权力的象征而神秘化、神灵化”,则从西汉末年谶纬大盛时就已经十分普遍[②],特别是铜镜是仿照天象而作的,因此它仿佛是天的象征,它的周边所常有的天干、地支名称以及四神、八卦、二十八宿,就仿佛天圆如笠,而“内清质以昭明,光辉象夫日月”、“见日之光,天下大明”的铭文,又使人们有一种恍然大悟的感觉,原来它的“形”与“质”都是以“天”为依据的[③],因此它具有“天”的神圣意味,也有着“天”一样的不言而喻的神秘力量,正因为如此,人们才把心中的所有理想和信念都写在了上面。

四

秦汉一般思想的总结

至此,我们大致可以归纳秦汉时代的普遍知识与一般思想——

外在的宇宙是判断与理解的基本依据

一、外在的宇宙仍是判断与理解的基本依据。当时人们普遍认定,“天”不仅是人类生存于其中的空间与时间,还是人类理解和判断一切的基本依据,仿效“天”的构造,模拟“天”的运行,遵循“天”的规则,就可以获得思想与行为的合理性。临沂汉简《曹氏阴阳残简》中有“……为治矣,此若言尚(上)可合星辰日月,下可合阴阳四时”[④],所谓“合”就是在星辰日月阴阳四时

---

① 以上所引,凡未注出者,均见周世荣《湖南出土汉代铜镜文字研究》,《古文字研究》第14辑,中华书局,1986。

② 福永光司:《道教における镜と剑》,载《道教思想史研究》19页,岩波书店,1987。

③ 河南新野县出土的一面汉代铜镜铭文有:“池氏作竟(镜)大毋伤,天公行出乐未央,左龙右虎居四方,子孙千人富贵昌”,其周边纹饰有天公、河伯、云气、龙虎图案,当即当时人心目中的“天”的内容。见刘绍明:《天公出行镜》,载《中国文物报》1996年5月26日。

④ 罗福颐:《临沂汉简所见古籍概略》,《古文字研究》第11辑,中华书局,1985。

中得到依据;同样,张家山汉简《引书》也说,"治身欲与天地相求,犹橐籥也",人的生活应当如"春产,夏长,秋收,冬藏,此彭祖之道也",人导引时的原理就是使自己"与燥湿寒暑相应"[①],治身也是天人相应,要与天地四时的变化相应,从中求得永恒依据。在人们心目中,凡是仿效"天"的,就能够拥有"天"的神秘与权威,于是,这种"天"的意义,在祭祀仪式中转化为神秘的支配力量,在占卜仪式中转化为神秘的对应关系,在时间生活中又显现为神秘的希望世界,支撑起人们的信心,也为人们解决种种困厄。不仅是一般民众,就连掌握了世间权力的天子与贵族也相信合理依据和权力基础来自于"天"[②],秦汉时代皇宫的建筑要仿效天的结构[③],汉代的墓室顶部要绘上天的星象,汉代皇家的祭祀要遍祭上天的神祇,祭祀的场所更要仿造一个与天体一致的结构,这种对"天"的崇敬与效法,成了一种不言自明的合理性的来源[④],在普遍和一般的知识与思想水平上的人们的心目中,"天"仍然具有无比崇高的地位,天是自然的天象,是终极的境界,是至上的神祇,还是一种不言自明的前提和依据。

"天"所显示的自然法则更加明确地被一些基本的数字式的概念所表述

二、延续着古代中国的思想传统,"天"所显示的自然法则更加明确地被一些基本的数字式的概念所表述,而这些概念又被具体化为一些可以操作的技术,于是"天"与"人"之间就被联系起来。其中首先当然是"一",这是一个可以被理解为"中心"、"绝对"、"神圣"或"唯一"的概念,在秦汉时代它既是宇宙的中心、唯一的本原、至上的神祇,又是天下一统、君主权威、理性法则、知识基础和一切的终极依据,"一切都取法于天行或宇宙的结构",但又不仅指宇宙的运行与结构,正如汤因比说的,这是"秩序的观念"[⑤];其次是"二","二"当然即阴阳,但它既可以被比拟成日月、天地,也可以被象征君臣、上下,以及从阴阳中进一步引申出来的冷暖、湿燥、尊卑、贵贱,而且也暗

---

① 参见高大伦《张家山汉简〈引书〉研究》所附释文,171 页、90 页、172 页,巴蜀书社,1995。

② 参见葛兆光:《众妙之门》,《中国文化》第三期,香港中华书局,1990。

③ 《三辅黄图》曾经说到,都城建设要像天体,"端门四达,以则紫宫,像帝居;渭水贯都,以象天汉;横桥南渡,以法牵牛",见孙星衍校本;在班固的《西都赋》、张衡的《西京赋》中都有"左牵牛而右织女"、"牵牛立于左,织女处其右"的记载,可见就连昆明池也是仿效天汉而建的。关于汉长安城的建筑,请参看王仲殊《汉代考古学概说》,中华书局,1984。又,刘庆柱《汉长安城的考古发现及相关问题研究》特别指出的"崇方"和"择中",实际上与建筑学上对天地的一种理解和模拟是分不开的,《考古》1996 年第 10 期。

④ 威利(A. Waley)在他的《*The Way and Its Power*》的引言中对此有很好的论述,p. 69、70。转引自汤因比:《历史研究》中册,320 页,中译本,上海人民出版社。

⑤ 汤因比:《历史研究》中册,324 页。

示了一系列的调节技术[①]；再次是“五”，在《吕氏春秋》中，思想家曾为“五”并列出种种匹配的事物和现象，这说明人们普遍接受和相信“五行”可以归纳和整理宇宙间的一切，使宇宙整齐有序，而有条不紊是符合宇宙法则和人类理性的，相反，如果五行、五色、五声、五味、五方、五脏、五祀等等发生紊乱，人们就要用技术将其调整过来，否则人就会生病，社会就会混乱，宇宙就会无序。比如朝代的变更，要顺序地吻合五德的排行；人们的服饰，要顺序地吻合五色的轮次；祭祀的对象，要顺序地凸显五方的地位[②]。这种数字式的概念正如我们前面说过的那样，它们发生很早，经历了漫长的整合和论证过程，在秦汉时代终于以系统的形式固定下来，并渗透到各个领域，人们已经习惯了这一解释系统，于是就用它作为理解和处理天地人神一切问题的内在理路，由此衍生出种种知识与技术。

沟通天地人神的权力仍被少数术士所掌握

三、沟通天地人神的权力仍然被少数术士所掌握。大多数人相信，他们由于有某些特殊的禀赋与训练，他们拥有与神秘世界对话的能力，于是既是人天、人鬼、人神之间沟通的渠道，又是阻隔的屏障，人们需要通过他们与天，与神灵，与祖先交流[③]，他们一方面依靠庞大而系统的自然法则，如司马季主“辩天地之道，日月之运，阴阳吉凶之本”[④]，一方面依靠秘密的传授垄断着沟通天地人神的技术秘诀如仪式、方法等等，他们能以祭祀等仪式，将人的意志传达给神鬼，也能以书写（如解注瓶上的符）、诅咒（如祝由）等等将神鬼的力量传达到人。在秦汉人的思想世界中，宇宙包括了神祇所在的仙岛神山或天上世界，人类所在的世间，以及“土主”、“地下主”及“泰山”所管辖的下界[⑤]，而居于这三个世界之间可以上通下达的，只有巫觋一流人物，尽管

---

① 比如“阴”，人们可以引申到“月”，《吕氏春秋·精通》：“月也者，群阴之本也”，《淮南子·天文》：“月者，阴之宗也”，而某些动物生于“水”，因此属于“阴”，与“月”同类，而同时，“月”又与“水”相关，《论衡·说日》：“夫月者，水也，水中有生物”，由“月”的盛衰就可以解释这些动物的变化，《淮南子·说山》：“月盛衰于上，则蠃、蛖应于下”，据说这是“同气相动，不可以为远”，一下子就把“月”、“水”、“生物”与“阴”相连，因此人们可以相信《吕氏春秋·精通》所说的“月望则蚌蛤实……月晦则蚌蛤虚”，也可以相信《淮南子·天文》所说的“月虚而鱼脑减，月死而蠃蛖膲”，当人们懂得这一联系之后，就可以用种种技术来调节与处理一切，包括身体的疾病、社会的困难、军事的策略、物质的变化等等。

② 例如关于秦汉是否“水德”的问题，就曾经争论不休，参见《史记》卷九六《张丞相列传》，2681 页、2682 页。

③ 参见林富士：《汉代的巫者》，台北，稻乡出版社，1988。

④ 《史记》卷一二七《日者列传》，3216 页。

⑤ 参看小南一郎：《汉代の祖灵观念》，《东方学报》六十六册，日本京都大学人文科学研究所，1994。

在汉代他们渐渐失去了相当的地盘，也渐渐退出了大传统的许多知识领地，但其影响却在民间依然是有决定性的力量。

当时人们相当关心的中心问题有以下几类

四、当时人们相当关心的中心问题有以下几类。一是生命，这也是人生存的基础，秦汉人看来是相信人可以不死的，不过也相信人之永恒是极其困难的，如果说铜镜铭文、帛画、画像石中的神仙内容及秦汉方士的求仙寻药炼金活动，其背后都反映了人对生命的期望和想象，那么他们也极其努力地探索过人体的奥秘与医疗的技术，张家山汉简中的《引书》、《脉书》，马王堆帛书中的《五十二病方》、《导引图》、《却谷食气》，双包山汉墓出土的针灸经脉漆木人形[①]，其背后都反映了人们的焦虑和忧患。古代中国人正是在这种期望和想象、焦虑和忧患中，逐渐形成了他们的生死观念；二是幸福，显然在秦汉的一般思想世界中，自由和超越作为人生幸福的内容，渐渐退居次要地位，这种精神上的自由和超越的期望往往被普遍的神仙信仰具体化世俗化，成为一种生理上的自由和超越，生理上的自由和超越就是追求生命的永生。而现实生活中的“富贵”与子孙的“繁衍”，却成了更现实的生活中“幸福”，人们的渴求日益现实，铜镜铭文中那么多的富贵和宜子孙字样就是明证，人们日益实用的生活观念正是在这里漫不经意地透露出来；三是国家，当诸侯国家日益消亡或削弱，各种文化区域日趋混融成为一个文化共同体的时候，秦汉时代的人们开始彼此认同。“天下”一词在当时是一个较纯粹的政治概念，当人们逐渐有了更广泛的地理知识之后，人们认识到自己所熟悉的地域只是天下的一部分，于是又常常使用“海内”一词，“海内”一词在当时，成了中国人的文化疆域的代名词，凡是生活在海内的人，凡是有共同语言、习俗、观念与服饰的海内人，都是“文化意义”上的“中国人”，“非我族类，其心必异”这句话如果不带有种族偏见意味，那么正好意味着人们已经有了“民族国家”的观念，文化和习俗意义上的共同体已经在人们心目中确立了[②]。秦始皇统一中国是个标志，《史记》对中国历史的记载和对疆域的确认也是一个标志，在铜镜中出现的“国家”、“四夷”、“胡虏”字样更是一个标志，它们标志着中国人已经确认了中国、中国的近邻、中国的敌对力量，正是因

---

① 马继兴：《双包山汉墓出土的针灸经脉漆木人形》，《文物》1996 年第 4 期；又《绵阳永兴双包山二号西汉木椁墓发掘简报》，《文物》1996 年第 10 期。参见沈从文：《说熊经》，《花花朵朵坛坛罐罐》，外文出版社，1994。按：《史记》卷一百五《扁鹊仓公列传》记载太仓公有《脉书》、《五色诊》、《奇咳术》、《石神》；又，可参见《汉书·艺文志》的方技略医方类。

② 参见《剑桥中国秦汉史》，中译本，407 页、408 页，中国社会科学出版社，1992。

为如此,“汉”成了民族、国家的共同名称,成了人们相互认同的基础,中国人在此时有了一个相当明确的国家观念,他们才会在铜镜铭文中企盼自己的国家的安定、强盛与繁荣。

下面,我们将视野转向大传统即知识阶层的思想史。

第二节 哲理的综合:从《吕氏春秋》到《淮南子》

战国末年的综合趋向:庄子、荀子、韩非的学术批评与《尸子》、《鹖冠子》、《吕氏春秋》的思想融合

“道术为天下裂”,在思想者纷出的时代里萌生出种种深刻的片面的思想,不过,随着历史由分而合,思想也渐渐由分裂转向综合。诸侯之间的战争常常也促进了另一种形式的思想交流,渐次兼并和吞食小国的结果,是使各种地方性的思考汇集到了一起,交通越方便,思想的兼并和融合越厉害。

其实,这种“兼并”和“融合”的趋势,不仅由外在原因刺激而成,更早些时候在知识与思想世界已经初露端倪。有的学者曾经指出,《庄子·天下》的“无物不然,无物不可”的逻辑“就是思想大调合的基础”,因为其相对主义的是非善恶论,把一切恒定和固执都打破了,可以“解放人的心思,破除门户的争执”①;还有的学者则认为,《荀子》已经是中国古代思想的综合者,他的思想“不是‘俄而’的‘变故’,而是战国以来思想史汇流于他一身的发展”,对各家学说的批判便是他综合各家思想的基础②;也有学者提出,韩非对于“儒分为八,墨离为三,取舍不同”的批评,也是一种“总结”,因为他是根据现实社会的实用与效验,反对儒墨上溯尧舜,各执一偏,无以定权,他尖锐批评“海内之士,言无定术,行无常议”,并指责空言平等的理想思潮,贵生轻物的杨朱主义,放言空论的学士派头,逞勇斗狠的流氓侠客作风,似乎也已经是一种“批评的综合”③。不过,以上的说法固然各有各的道理,但不免都有各自的偏颇,庄子希望将“恢诡谲怪,道通为一”④,只是瓦解各家的思想壁垒,其中《天下》一篇虽说的是“天下的学术”,但也还是偏于他所关心的非主流

---

① 胡适:《中国中古思想史长编》,载《胡适学术文集(中国哲学史)》上册,273页,中华书局,1991。

② 侯外庐等《中国古代思想学说史》第十一章,文风书局,上海,1946。

③ 《韩非子》卷十九《显学》,《二十二子》本,1186页、1187页。

④ 《齐物论》,《庄子集释》卷一,70页。

的道论各家，并不特别多地涉及儒者之学与其他诸子的社会政治与伦理学说；荀子只是对儒、法等拥有共同社会思想话语的总结和归纳，还没有找到一个使各家各派都通贯于一，并且包容天道、世道、人道的基础，因而“总方略，齐言行，壹统类”的期望与“凡人之患，蔽于一曲而暗于天理”的批评[①]，虽然很对却没能实现；至于韩非，也只是以现实利益与实际效验为基础的批评，且不说它过于偏重法制主义，就是这种批评本身，也只是涉及了思想的表层而没有触及思想的依据，换句话说，韩非建立的并不是拥有永恒而深刻的、不言自明的依据，而是一种出于现实考虑的实用策略，当时代变迁，那种立足于“今”的策略就常常不再适用与有效，因为它可能失去它所依赖建立的基础即当时的情势与需要，而思想则凭着其永恒的依据始终是人所思索的话题[②]。

当然，批评毕竟是一种思想的“对话”，在指斥与分析各家学说时，批评者必须进入对方的语境，在这个时候，批评者和被批评者尽管观念与思路大相径庭，但术语、概念却渐次沟通，正如不同语言不能交流而交流必须同一语言一样，批评实际上已经先进行了理解和阐释，而理解与阐释，无论是“正解”还是“误解”，都像语言的翻译一样，是思想者与思想者之间互相渗透与沟通的开端。战国末，这一综合的现象已经渐渐凸显，除了批评之外，如《韩非子》的《解老》、《喻老》为法治寻找“道”的依据，《鹖冠子》以黄帝之学中的太一、阴阳、五行之说充当法势、政治、道德的思路依据[③]，《尸子》以“天地生万物，圣人载之，裁物以制分，便事以立官”的思路沟通自然与法则之间的断裂，将亲情、道德、伦理、法律、制度串在一道[④]，以天地五行四时八极诸神及燧人、伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武、周公的传说给思想寻找宇宙与历史的依据，给渊源歧异的学说作综合的解说[⑤]，基本上都是这一趋势的产物。

---

① 分见《非十二子》、《解蔽》，《荀子集解》卷三，60页，卷十五，258页。

② 所谓“依据”，常常似乎是深邃、渺远而无用的东西，例如“天道”、“历史”、“人性”等等，但它们又常常是永恒的、基本的，思想若没有宇宙的证明、历史的证明或人性的证明，常常就没有坚实的基础和长久的意义，也没有可以“通于一”的总体框架，参看本书的《导言：思想史的写法》第三节；在这一点上，韩非似乎是有欠缺的，他太看重可参验的策略，却不看重在人心底里可以不言自明的思想，如《韩非子·显学》中说的“无参验而必之者，愚也，弗能必而据之者，诬也，故明据先王必定尧舜者，非愚则诬也”，就对思想的历史依据表示了太多的轻蔑。《二十二子》本，1185页。

③ 参见葛瑞汉：《鹖冠子：一部被忽略的汉前哲学著作》，中译本，载《清华汉学研究》第一辑，清华大学出版社，1994。

④ 《尸子》卷上《分》，《二十二子》本，369页、370页。

⑤ 《尸子》卷下，《二十二子》本，373—381页。

当然其中最重要的是《吕氏春秋》[①]。

一

秦庄襄王元年即公元前二四九年,吕不韦到秦任相,这时,秦已经显示出雄视天下的模样,三年后,秦王政继位,尊吕不韦为相国,号称"仲父"。吕不韦以为,自己在才德上堪与战国四公子(魏信陵君、赵平原君、楚春申君、齐孟尝君)相比肩,但门下的士人却不如四公子,便大力招致人才,"至食客三千人",据说当时"诸侯多辩士,如荀卿之徒著书布天下",他便开始召集各方宾客撰写《吕氏春秋》,试图在思想与知识上也呈现出一种一统天下的姿态。据《史记》卷八十五《吕不韦列传》记载,他主持编纂了《吕氏春秋》后,曾经——

《吕氏春秋》对各种思想的规范与兼并

布咸阳市门,悬千金其上,延诸侯游士宾客,有能增损一字者予千金。[②]

七十年代,有的学者曾经指出,《吕氏春秋》"是对先秦经典及诸子百家的大综合"[③],并约略地统计了《吕氏春秋》引《诗》、《书》、《易》、《春秋》、《论语》、《孝经》等典籍以及提到孔子(24 次)、墨子(6 次)、老子(4 次)、庄子(2 次)、列子(2 次)、黄帝(11 次)。其实,早在一九三七年,李峻之就在《吕氏春秋中古书辑佚》中做过这一统计[④],而一九四八年,王范之更在其未刊之《吕氏春秋研究》中非常详细地对其引书作过调查,其中——

明确指明是引述经典及诸子的,如《易》(3 次)、《诗》(12 次)、《书》(12 次)、《孝经》(1 次)、《黄帝书》(7 次)、曾子(5 次)、子华子(5 次)、庄子(1 次)、慎到(1 次)、詹何(1 次)、孔子(4 次)。

不指明而实际上是引用典籍及诸子的,如《论语》(3 次)、《墨子》(1

① 过去,人们并不十分重视《吕氏春秋》,三十年代的李峻之说它"无一贯之思想","在哲学上不占若何地位",并说它之所以没有意义,还因为它是"千古唾骂之吕不韦"所作,所以"咸不重视其书",《吕氏春秋中古书辑佚》,载《古史辨》第六册,321—339 页,上海古籍出版社重印本,1982。但事实上,梁启超已经开始重视这部著作,而胡适于 1930 年就已经对它作了很详细的研究和描述,见《读吕氏春秋》,《胡适文存三集》,后收入胡适《中国中古思想史长编》,载《胡适学术文集(中国哲学史)》上册,中华书局,1991。

② 《史记》,2510 页。

③ 徐复观《两汉思想史》卷二《吕氏春秋及其对汉代学术及政治的影响》,2 页,学生书局,台北,1976。

④ 见《古史辨》第六册,321—339 页。

次)、《左传》(1次)、《老子》(7次)、《庄子》(16次)。

化用经典及诸子之语者,则很多无法细细统计,有《论语》、《老子》、《庄子》等①。

这些统计未必一定准确,因为这是以我们今天能够看到的古籍为背景来检核考察的,越来越多的考古发现证明,当时还有相当多的我们所不知道的古书,我们不能看到而《吕氏春秋》撰述时能够征引化用的古书还很多,他们很可能信手拈来,而后人并不知道他们已经挪用了现成的文献。不过,即便如此,从上面的统计也可以发现,《吕氏春秋》确实兼容了孔门一系的儒者学说,假托黄帝的古道家言,墨子一系的墨家思考,老子及庄子一流关于天道与人道的哲理,引用和采纳了相当庞杂的古典,也借用了相当丰富的今典②,难怪他们自称《吕氏春秋》"是非可不可无所遁",《吕氏春秋·序意》中的这句话,已经显示了它包容天下的思想与知识的野心③。

《吕氏春秋》显示了它包容天下思想与知识的野心

是野心自然也是信心,不过,仅仅有自信并不足以建立思想与知识的大体系,所谓"备天地万物古今之事"当然是不可能的,思想著作并不是一个无所不包的大口袋,可以把一切一古脑儿全装进去,但是,它可以设计一种涵盖的框架把所有的知识都容纳进来,《吕氏春秋》的"十二纪"就是一个涵盖天地万物古今之事的基本框架④,它依照天道循环变化,以四季十二月为纲,

---

① 王范之:《吕氏春秋研究》,内蒙古大学出版社,1993。

② 刘汝霖《吕氏春秋之分析》一文已经一一摘析其思想中的儒、道、墨、法、名、阴阳、纵横、农、小说、兵等各个流派的成分,但是他并没有进一步的分析,而且采用的是后来《汉书·艺文志》的回溯性的流派分类方式,其实与当时思想世界并不一致。见《古史辨》第六册,340页以下。

③ 《吕氏春秋·序意》,《二十二子》本,726页。

④ 《吕氏春秋》分为十二纪、八览、六论。徐复观曾经推测,由于"十二纪"是十二月,所以"八览"暗指八方,"六论"则象征六合,这一推测并没有特别的证据,据日本学者町田三郎研究,《吕氏春秋》从结构上来说,"十二纪"与"八览"、"六论"并非一时期的撰述,这是很正确的,见其著《吕氏春秋·解说》,讲谈社,东京,1987。我以为,《吕氏春秋》的主干部分是"十二纪",十二纪构成了一个整齐的体系或完全的结构,至于"八览"、"六论",似乎与"十二纪"重复相当多,结构也比较乱,其中"八览"中的《有始览》又仿佛是经文,每篇末尾的"解在……"则似乎在提示人们注意,后七篇是解释经文的"传文";至于"六论",有《开春论》而后面没有其他提及季节的文字,似乎也不太容易理解,仿佛并没有什么明显的结构。但是,另一个日本学者田中智幸则认为"纪"、"览"、"论"在写作时,已经有了共同的故事和资料,似乎他的意见偏向于十二纪、八览、六论是同时撰写的,所以他说有关种种话题的故事,被分割放在了不同的篇章之中。见《吕氏春秋小考》,载《中村璋八博士古稀纪念东洋学论文集》,汲古书院,1996。而中国学者王利器则倾向于"六论"应该在卷首,理由是,第一,古书序言应该在全书之末,如今在十二纪之后,证明十二纪应该在全书之末,而六论应当在前,第二,秦人尚六,但这一说法尚需进一步证实,见《吕氏春秋平议》,载《传统文化与现代化》,1996年第5期,北京。

体验阴阳消息,按“春生、夏长、秋收、冬藏”的联想,将天象、物候、农事、政事、人事等统统系连起来,综合各种思想、知识与技术,设想了一个日常思想与行为的秩序。

天道:自然法则的优先意味

在这个后世看来设计得还不十分周密与完整的十二纪中,我们可以看到这一思想框架的基本依据是战国时代一直被反复思索的“天道”、“世道”和“人道”之间的同源同构互感关系,这依据其实来自此前甚为流行的黄帝之学。《序意》一篇中,吕氏自称:

> 尝得学黄帝之所以诲颛顼矣:“爰有大圜在上,大矩在下,汝能法之,为民父母。”盖闻古之清世,是法天地。凡十二纪者,……上揆之天,下验之地,中审之人,若此,则是非可不可,无所遁矣。天曰顺,顺维生,地曰固,固维宁,人曰信,信维听。三者咸当,无为而行。行也者,行其理也。行(其)数,循其理,平其私。①

十二纪正是这一学说的具体展开②。以十二月为序记载天象的变化、物候的迁移、农事的运作、祭仪的顺序,其形式的渊源可能很早,现存旧籍中的《夏小正》、《逸周书·周月》及《时则》、长沙子弹库战国楚帛书,都是这一形式,而民间流行的《日书》则是这一形式的流衍与变异。不过,《夏小正》与《逸周书》中的两篇,都是单纯的历时之书,用传统说法属于羲和氏授时定历的范围,尽管它也从中阐述一些“万物春生、夏长、秋收、冬藏,天地之正,四时之极,不易之道”③,但并没有从天象历法之道中具体解释出可以作为社会规范与生活秩序的一整套道理来;楚帛书、秦简《日书》虽然也有不少天象与历法上引申出来的哲理,但它是以历日讲禁忌,更多地属于占卜数术一流。但是,《吕氏春秋》则大不同,它在每一个月的一开始,不仅描述了这一月中的

---

① 《吕氏春秋·序意》,《二十二子》本,726页。按:“上揆之天”等几句,是黄帝之学的中心观念,也是他们的习惯说法,表示参验天地人的意思,在马王堆帛书本《十大经·立□》中就有“受命于天,定位于地,成名于人”,《十大经·经法·大分》中也有“王天下之道,有天焉,有人焉,又(有)地焉”,见《老子乙本卷前古佚书释文》,18页B,7页B,文物出版社,1974。又《黄帝内经素问》卷二十《气交变大论》引《上经》也有“夫道者,上知天文,下知地理,中知人事,可以长久”,又同书卷二十三《著至教论》又再次重复了这一段话,可见其重要性。《二十二子》本,955页、983页。参见本书第一卷第二编第五节。

② 胡适《中国中古思想史长编》认为十二纪的安排思路来自邹衍,徐复观《两汉思想史》也认为《吕氏春秋》所引的这些黄帝之言来自邹衍,其实可能应该反过来。七十年代《黄帝书》发现以来,大体可以确认,黄帝之学渊源很早,应是古道者的主流,其说以“天道”为依据,以阴阳五行为法度,于世则很偏重方技数术兵略阴谋,而邹衍反而应该是它的流裔。

③ 《逸周书汇校集注》卷六,下册,619页,上海古籍出版社,1995。

天象(太阳与星辰的视位置)、神祇、动物、音律、数字、味臭、祭祀、物候,还安排了天子的居处、车乘、服色、食物,规定了政府的事务、仪式以及军事、农事的禁忌,然后根据人们从天文季节的迁移与地下物候的变迁中得来的联想,将"天"与"地"的某些现象挪移到"世道"与"人道"之中,以天地的变化为不言自明的依据,论证人世中个人与社会的道理。

以天地的变化为不言自明的依据,论证人世中个人与社会的道理

以《孟春纪》为例,在《夏小正》、《时则》中,只记载了——

> 启蛰;雁北向;雉震呴;鱼陟负冰;农纬厥耒……;时有俊风;田鼠出;农率均田;獭献鱼;初服于公田;采芸……;初昏参中;斗柄县于下①。
>
> 东风解冻;蛰虫始振;鱼上冰;獭祭鱼;鸿雁来;草木萌动②。

但是,《吕氏春秋》则在更为详尽的天象、物候、人事解说之外,开始讨论"人道"与"世道"的关系。《孟春纪》中《本生》一节关于保持自然生存状态的强调与关于过分"自佚"、"自强"、"自乐"的批评,《重己》一节关于个人存在的合理性及个人情欲的合理性的论述,《贵公》与《去私》一节对于个人与社会、君主与臣民关系的讨论,其范围已经远远超出了《夏小正》与《时则》。应当指出的是,这一系列论述又显然是依据着当时思想世界对"天"以及天象、历法的理解,依照当时的习惯观念,春天是"生"的季节,孟春是万象始生的开端,所以要把人的生存放在一年的开端来讨论,"生"是顺应自然秩序,是"天"无言自化的产物,所以人的"生"也要"全其天也"。过度的人为的追求安逸、强大和愉悦,则违逆了"天"即自然,所以是"招蹶之机",反过来,人的生存既然是自然自化,过分的克制安逸、强大和愉悦,也是违逆自然,"凡生之长也,顺之也,使生不顺者,欲也,故圣人必先适欲",由于"天"是默默无言而又至公无偏的,将"天"的这种品格投射到世间,《吕氏春秋》便设想了一种绝对无私无己的社会状态作为理想世界:

> 天无私覆也,地无私载也。日月无私烛也,四时无私行也。

所以"天下非一人之天下也,天下之天下也",因为天地无限广大,生养人类但不将人类作为私有,万物都蒙受天地的恩惠,但却不知天地之所从来。《吕氏春秋》把这种"天地之德"又引申到圣王身上,称"此三皇五帝之德也",于是在这里他又拥有了来自三皇五帝的历史依据。

---

① 《大戴礼记解诂》卷二《夏小正第四十七》,24—30页,王聘珍撰,中华书局,1983。

② 《逸周书汇校集注》卷六,下册,622—624页。

于是，这一理论体系中系连了自然的天象和抽象的天道、实存的人生与个人的情欲、社会的理想和社会的规范，同时也巧妙地兼容了墨学的节俭、道者的自然、杨朱的贵生、儒者的个人伦理与社会理想，甚至还兼容了方技数术中的阴阳之说①。

二

十二纪中的天道、世道与人道

黄帝之学以阴阳四季的天道为基本思路，这一思路贯穿于十二纪中。《吕氏春秋》卷五《仲夏季·大乐》有一段纲领式的话语，“太一出两仪，两仪出阴阳，阴阳变化，一上一下，合而成章，浑浑沌沌，离而复合，合而后离，是谓天常，天地车轮，终而复始，极而复返，莫不咸当”②，这是思想的基础和依据，接下来，天道投射于人世，就是日月星辰、四时寒暑，天象历法仿佛自然天行的轨则，而世理人道就应该是这一天道在人间的推衍③。所以，从《孟春纪》到《季春纪》，在属于“春生”的这一部分中，常常可以看到对于个人生存意义的讨论。《吕氏春秋》在这一讨论中，令人惊异地显示的是个人优先于社会的价值观念，它说，天下虽然是极贵极重的，但不能以天下危及个人的生存，“帝王之功，圣人之余事也，非所以完身养生之道也”④，它批评“今世俗之君子，危身弃生以殉物”的愚蠢行为，因为天下的管辖和拥有对于人来说不过是外在于生存的“他物”，而个人的生存对于人来说却是一个完整的“世界”，它说：“天地不能两，而况于人类乎？人之与天地也同。”人的生命是“天”所赋予的，“人”能够回应“天”的，是尽美地生存下来并完整地度过天给予的寿数，《尽数》一篇中论述的其实就是这一观念，按照这一观念，个体优先于群体，个人优先于社会，因为在这里，“人”的依据是“天”，“天”的秩序的合理性给予了“人”的生存的合理性，而“人”的生存合理性才决定了社会存

---

① 例如“室大则多阴，台高则多阳，多阴则蹷，多阳则痿”，以上所引均见《吕氏春秋·孟春纪》各篇，《二十二子》本，630页。

② 《二十二子》本，642页。

③ 马王堆汉墓帛书《老子》甲本后附古佚书中，也有一段记载，伊尹对汤说：“天企无□，复（覆）生万物，生物不物，莫不以名，不可为二名，此天企也”，又说“主法天，佐法地，辅臣法四时，民法万物，此胃（谓）法则。天覆地载，生长收藏，分四时……分名既定，法君之佐，佐主无声，胃（谓）之天之命四则，四则当□，天纶乃得，得道之君，邦出乎一道”。释文见《老子甲本及卷后古佚书》，17页、18页，校注称此为道家之《伊尹》的佚文，文物出版社，1974。

④ 《二十二子》本，633页。

在的合理性,“五帝先道而后德,故德莫盛焉,三王先教而后杀,故事莫功焉,五伯先事而后兵,故兵莫强焉”,治理天下的人首先要尽形寿,全其天,然后才能以这种精神推广到社会,“成其身而天下成,治其身而天下治”,“不出于门户而天下治者,其惟知反于己身乎”,《先己》一篇的意思正在于此[①]。

这一思想,似乎来源于极端个人主义的杨朱,但是实际上它已经不再仅仅是一种个人主义生活态度,而是把对个人生命的高度重视、生活方式的自然安逸、养生之道的“用其新,弃其陈,腠理遂通,精气日新,邪气尽去,及其天年”,都统统贯穿在一种似乎来自宇宙的原理上,并逐渐把这种来自宇宙的原理从个人生活推广到了君主南面之术,既然天地运行应当顺乎自然而不能歧异多变,那么君主治国也不应费心伤神事必躬亲,“以德来物,各处归心”,这是一;“劳于论人而佚于官事”[②],这是一,它征引传说中的黄帝的话说,“帝无常处也,有处者乃无处也,以言不刑蹇圜道也”[③],换句后来人比较熟悉的话说,就是君主要像天一样,既要无为而治,又要为天下表率。

接下来,按照时序到了“夏长”的夏季,仿佛人类与社会也从混沌时节进入了一个文明成熟的阶段。按照黄帝之学的一贯思路,文明的时代,其实是个人生活以及淳朴心灵和纯粹精神消失,人们只能用清明理性与后天知识自我节制,在社会中彼此协调共存的时代,而在这种时代里,儒者的学说才拥有了合理性。于是从《孟夏纪》第四、《仲夏纪》第五到《季夏纪》第六,话题转向了后天的教育、学习与社会节制及道德伦理,在讨论社会存在中的关键性的伦理即忠与孝的时候,《吕氏春秋》顺势引进了孔子、曾子一系儒者关于“劝学”的思想。它同意通过后天习得,人们不仅能够激发内心向善的情感,而且能够理智地意识到君臣、父子、师生之间的秩序,不过,它特别强调地说,学习不仅仅是一种从外面学习知识的过程,也是启发和激活自己的天性的方法,换句话说,学习也是一种与“天”相应的行为,教育也是一种使“人”达成他的天性的方式,“故凡学,非能益也,达天性也,能全天之所生而勿败之,是谓善学”,反之,如果不教不学,则仿佛反而伤害了他的自然本性,“天生人也,而使其耳可以闻,不学,则其闻不若聋,使其目可以见,不学,其见不若盲”[④],一个人生下来就有情有欲,要使一个人自然而健全地生长,就应当

---

① 《二十二子》本,636页。
② 《吕氏春秋·当染》,《二十二子》本,634页。
③ 《吕氏春秋·圜道》,《二十二子》本,638页。
④ 《吕氏春秋·尊师》,《二十二子》本,640页。

一方面顺其天性，一方面节其情欲[1]，“始生人者天也”，天生人而使其有欲有恶，所以要用乐来引导使他欢心愉悦，但是也要有礼来节制使他心情回归平静[2]，《大乐》、《侈乐》两篇一正一反，要求治理世间的人要顺适人的情欲也要节制人的情欲。在《明理》中说道，“凡生，非一气之化也，长，非一物之任也，成，非一形之功也，故众正之所积，其福无不及也，众邪之所积，其祸无不逮也”，这就仿佛自然界的万物，不仅仅只是一个自然生长的问题，也要避免风雨不适，甘雨不降，霜雪不时，寒暑不当，整个的生长是一环紧扣一环的众多因果关系所导致的，人虽然禀受于“天”，但是如果缺少了夏天一样的教育、学习、管束、节制，他也不能顺利成长，如果“阴阳失次，四时易节”，就“必失其天矣”[3]。

这种思路再次延伸到“秋收”和“冬藏”的秋、冬季。从《孟秋纪》到《季秋纪》，《吕氏春秋》论述了与秋季肃杀的气候相应的军事与刑法问题，按照五行的规则，秋天在五行中属金，金主兵、刑，而按照他们的思路，人类社会既然已经从混沌走入文明，人的心境从朴素变为复杂，社会就不能没有一种秩序，除了教育、学习、节制、监督之外，秩序也必须依靠军队和刑法来保证，也就像天气从春天到夏天，又从夏天到秋天一样。于是《吕氏春秋》首先讨论了用兵的道理，他说，有义之兵，是治理天下的良药，他批评偃兵的说法是“说虽强，谈虽辨，文学虽博，犹不见听”[4]，因为“兵也者，威也，威也者，力也”，在普遍的乱世浊流中，必须得依靠力量，兴义兵，伐不善，“义兵至，则邻国之民归之若流水，诛国之民望之若父母”[5]。而军队要有威仪，要精简，要有气势，也要有官兵一致的爱兵之道[6]，而政治家也要顺应民心，善于了解与任用士人，能够反省自身，这样才能建立一个有效的政府[7]。从《孟冬纪》到

---

① 《吕氏春秋》称“天道”是“顺”，一方面合于道者之说，一方面也合于儒者之说，帛书《五行》说，“天之监下也，杂郃（聚合之意）焉耳，循草木之生（性）而生焉，而□□□□□□禽兽之生（性），则有好恶焉，而无礼义焉，循人之生（性），则巍然□□□，仁义也”，这一段虽然脱字很多，但大意还是明白的，它也认为巍然的人性与自然的草木禽兽之生不同，是“天道”。《老子甲本及卷后古佚书》，文物出版社，1974。

② 徐复观指出，儒之节欲，是诉诸理性的力量，而《吕氏春秋》则“直接求之于情欲本身”，这是对的，但更进一步应当指出，这里的背景是因为《吕氏春秋》对人道的理解依据是“天”，情欲本身有合理性，而在儒者那里情欲却没有合理性，所以也不能自我节制。

③ 《吕氏春秋·明理》，《二十二子》本，647 页。

④ 《吕氏春秋·荡兵》，《二十二子》本，649 页。

⑤ 《吕氏春秋·怀宠》，《二十二子》本，650 页。

⑥ 以上参见《吕氏春秋·仲秋纪》中的《论威》、《简选》、《决胜》、《爱士》各篇。《二十二子》本，651—653 页。

⑦ 以上参见《吕氏春秋·季秋纪》中的《顺民》、《知士》、《审己》等篇。《二十二子》本，654 页、655 页。

《季冬纪》,《吕氏春秋》则按照人们关于冬季凝结、寒冷、黑暗、幽闭的联想,人们关于天人生存周期的最后环节的推理,讨论了"死"的话题。首先是死后的丧葬[1],《节丧》中说,圣人要知生知死,知生,就要懂得顺自然而养生,知死,就要不畏死而安死,"凡生于天地之间必有死",人有亲情,则有葬,"葬也者,藏也",就像冬天的"收藏"一样,但是它说,厚葬之风却没有意义,它反而导致种种盗掘而使死者不能安死[2]。其次是"士"的"死"的意义,它说,忠言逆耳,往往使"士"被愚蠢的君主处以极刑,而"士"又不能屈从于权力,如果受到屈辱,则义不苟活,这是杀身成仁的道理[3],这就叫"士之为人,当理不避其难,临患忘利,遗生行义,视死如归,有如此者,国君不得而友,天子不得而臣,大者定天下,其次定一国,必由如此人者也"[4],这样,"士"就完成了一个人的生命的意义,他也就成就了自己的君子之梦。

从春夏到秋冬,在这种象征与联想构筑起来的天时体系里,农者的岁时之功、兵家的治军之道,儒者的立身之本,墨者的节葬之说,都在天道运转、阴阳变化中一一被纳入。回到前面我们所引的《吕氏春秋・序意》的话,我们就明白《吕氏春秋》引述黄帝教诲颛顼的话是大有深意的。在他们的心目中,"天地"无所不载无所不覆,"四时"包容了一切,以大圜大矩为框架,以"道"、"阴阳"、"五行"为线索,不仅各种思想都可以兼容在内,而且还有无须论证的不言自明的终极依据"天道"与"地道",也有在天地之中依照"道"而展开的方略与原则:

> 天道圜,地道方,圣人法之,所以立上下。……主执圜,臣处方,方圜不易,其国乃昌。[5]

《吕氏春秋》以黄帝之学的"天道"构筑了一个以太一、两仪、阴阳、四季、五行、十二月为基本时空构架的庞大网络

于是,《吕氏春秋》以黄帝之学的"天道"构筑了一个以太一、两仪、阴阳、四季、五行、十二月为基本时空构架的庞大网络。尤其值得注意的是,它在原理上终于把"天"与"人"之间的关节完全贯通:天地生人,是阴阳化育,是自然而然,因

---

① 《季冬纪》的《士节》、《介立》、《诚廉》、《不侵》各篇,其内容与冬季的象征和联想关系不太明确,徐复观认为是"冬季气象严肃坚定,或即以此为士节士气之象征",可备一说。见其《两汉思想史》卷二,40页。

② 《吕氏春秋・节葬》,《二十二子》本,657页。

③ 参见《仲冬纪》中的《至忠》、《忠廉》等,《二十二子》本,660页、661页。

④ 见《吕氏春秋・季冬纪》中《士节》一篇,《二十二子》本,663页。

⑤ 《吕氏春秋・季春纪・圜道》,《二十二子》本,638页。又,《韩非子・扬权》、《淮南子・主术》均有类似的说法,这种说法大概是秦汉之际的一种很普遍的共识。

而天与人有种种相似的状况[1],人生而有性情,是天赋予的自然禀性[2],人性与天道一样拥有不言自明的本原意义[3],所以应当像天的无言、无为、顺随、自然一样,社会也应当顺人之本性,不使其纵逸,不使其压抑。于是在这一富于弹性的、拥有相当广阔阐释空间的构架中,将儒者学说中关于人的道德、伦理、礼乐、政治的观念,墨子学说关于社会的节葬、尚贤、非攻、兼爱的理论,杨朱关于贵生重己的态度,老子关于自然澹泊的思想,庄子关于自由超越的精神以及战国时代的名辩之士关于名辩的技术,甚至执法者和管理者关于君主权威性的说法,统统纳入[4],并为其后的思想世界提供了几个极有价值的启示,第一,黄帝之学的知识内涵与哲理意味中拥有可以继续拓展的哲理与知识空间,第二,作为终极的价值依据的"天"与"人"之间是可以调适与贯通的,第三,各家学说的综合与融会是有可能的,而西汉的思想世界,正是在这一思路上展开其进程的。

三

秦汉之间黄老之学的不同趋向

秦汉之际被称为黄老之学的思潮弥漫极广,除《吕氏春秋》外,从战国末的《尸子》、《鹖冠子》、《文子》以及《管子》的一部分,一直到汉初将黄老直接实用于社会的陈平、张良[5],乐巨生、田叔、盖公、曹参在齐的一支[6],以及习道论的黄生、司马谈,持方术的司马季主、太仓公等等[7],大体都可以算在这

---

① 《吕氏春秋·知分》:"凡人物者,阴阳之化也,阴阳者,造乎天而成者也。天固有衰嗛废伏,有盛盈坌息,人亦有困穷屈匮,有充实达遂,此皆天之容物理也,而不得不然之数也"。《二十二子》本,704页。

② 《吕氏春秋·知分》:"生,性也,死命也。"《二十二子》本,704页。

③ 《吕氏春秋·贵当》"性者,万物之本也,不可长,不可短,因其固然而然之,此天地之数也",《二十二子》本,720页。这段话与《庄子·骈拇》中所谓的"长者不得为有余,短者不为不足,各得自然"说的是一个道理。

④ 《吕氏春秋·本生》:"始生之者,天也,养成之者,人也,能养天之所生而勿撄之,谓之天子。"《二十二子》本,629页。在这段话中,就包容了天道、人道、世道的道理,也兼容了道之自然,儒之礼教、法之管理的内容。甚至它把军事的威与力也与"天"、"人"联系在一起,以求其有不言而喻的合理性,如《荡兵》一篇中所谓兵之有威在有力,而"民之有威力,性也,性者,所受于天也,非人之所能道也"。《二十二子》本,629页、648页。

⑤ 张良,见《史记》2044—2048页;陈平,见《史记》2062页;又,汲黯,见《史记》3105页;郑庄,见《史记》3112页。

⑥ 乐巨公、田叔,见《史记》卷一百四《田叔列传》,2775页。

⑦ 黄生,疑即王生,见《史记》卷一百二《张释之冯唐列传》,2756页,又《汉书》卷五十《张释之传》,2312页;司马季主,见《史记》卷一二七《日者列传》,3216页;太仓公,见《史记》卷一百五《扁鹊仓公列传》,2794页。

一思潮之中，就连撰写《新语》的陆贾、撰写《新书》的贾谊，也不免在这一思潮的影响范围之内。不过，据学者的研究，汉初被笼统称作“道家”的思潮，实际上包含了多种不同的思想取向，有以崇尚清净无为、安集百姓为中心的社会取向，有以韬晦之术全生保身为中心的个人取向，有以阴谋决断权势策划为中心的策略取向，即“在以史记政治活动为中心的‘黄老’派之外，另有以个人‘全生保身’为中心，而对政治漠不关心的派别存在，其中又分为纯粹遵守无为自然者，为求保身而积极行动不惜采用权谋者，以及注重史记的养生而接近神仙家者”①。但是，《吕氏春秋》所代表的，以黄帝之学为线索综合各家之学，以“天道”与“人道”的贯通为基础，兼顾自然、社会与个人生存的思想取向，毕竟在渐渐成为这一时代的思想共识，在曹参、窦太后等支持下，它渐渐成为思潮，这一思潮被司马谈《论六家要旨》归纳为“道家”，并给出了如下的描述：

> 道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。……其术以虚无为本，以因循为用，无成势，无常形，故能究万物之情。不为物先，不为物后，故能为万物主。②

在汉代前期，真正符合司马谈所谓“因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”，并彰显《吕氏春秋》贯通天地人的宏大精神的，则是淮南王刘安(公元前164年—前122年在位)同样召集门人宾客集体撰写的《淮南子》。

《淮南子》也试图为思想世界提供一个可以容纳一切知识的构架

与《吕氏春秋》一样，《淮南子》也试图为思想世界提供一个可以容纳一切知识的构架，如其《要略》中所说，它的宗旨是“纪纲道德，经纬人事，上考之天，下揆之地，中通诸理……观天地之象，通古今之事，权事而立制，度形而施宜……以统天下，理万物，应变化，通殊类，非循一迹之路，守一隅之指”③，这段话与《吕氏春秋·序意》所说的“上揆之天，下验之地，中审之人，若此，则是非可不可无所遁矣”如出一辙，都表明一种综合与兼容的态度。不过，汉初的《淮南子》与秦代的《吕氏春秋》毕竟不一样④，其差异不仅仅在

① 金谷治：《汉初道家的派别》，《日本学者研究中国史论著选译》第七卷，34页，中华书局，1993。

② 《史记》卷一百三十《太史公自序》，3289页、3292页。

③ 刘文典《淮南鸿烈集解》卷二十一，700页，中华书局，1989。

④ 徐复观《两汉思想史》卷二认为，《吕氏春秋》虽然成稿于秦政八年，但修订补缀则一直到秦政二十六年统一中国之后，其证据即《吕氏春秋》卷十三《孟冬纪·安死》中“齐、荆、燕尝亡矣，宋、中山已亡矣，赵、魏、韩皆亡矣，其皆故国矣”一段。这种说法可以参考。当然，这也可能是后来窜入的，并不一定能证明有人在吕不韦之后还为其专门订补。

于“编制更精审,文字也更用气力”[①],即使在思想层面上,也大有不同。其中可以说到的有五点:

《淮南子》中的道:置于天、地、人之上

第一,《淮南子》更凸显“太上之道”的绝对优先意味,并将其置于天、地、人之自然法则与生存本原之上,作为思路起点与价值依据。《淮南子》以《原道》一篇详细论述“道”的终极意义及其无所不在的普遍性[②],在《淮南子》看来,“道”不仅是一切的本原及其合理性依据,也是宇宙间一切的支配性力量[③],甚至还隐隐是有人格与意志的神灵[④],它贯穿了自然、社会与人类自身三大领域,无论鬼神还是人类,无论幽冥还是人间,“道”都昭示了必须遵循的法则,而道的法则,一是柔弱清净,二是自然无为,三是返本复初。

所以,人应当像“道”一样,“恬然无思,澹然无虑,以天为盖,以地为舆,四时为马,阴阳为御”,人的心灵应当像镜子与水一样,“镜水之与形接也,不设智故,而方圆曲直弗能逃也”,人的本性也应当像“天”一样,“人生而静,天之性也”,真正体验到“道”的人“不以人易天”即不以过分的情欲遮蔽本来的天性,也不以过度的理智压抑本来的天性,这就叫“外与物化而内不失其情”[⑤];社会也应当像“道”一样,施行无为之治,“处上而民弗重,居前而民弗害”,这样才能“天下归之,奸邪畏之,以其无事于万物也,故莫敢与之争”,他有一个很形象的比喻说,弓箭可以射,渔钩可以钓,但用尽心机也只是一两只鸟一两条鱼,即使有后羿、逢蒙之巧,也比不上用网罟者,所谓“无为之治”,就好比“张天下以为之笼,因江湖以为之罟,又何亡鱼失鸟之有乎”,用具体而微的法律制度管理,总是有限有漏,仿佛“使蟹捕鼠,蟾蠩捕蚤,不足以禁奸塞邪,乱乃逾滋”,这就成了“释大道而任小数”,反之,“道”无处不在,“修(当作“循”)道理之数,因天地之自然,则六合不足均也”,顺乎自然,就不治而治,这就叫“达于道者,反于清净,究于物者,终于无为”[⑥]。在《淮南子》这里,“道”是“天”也是“自然”,是一切的本原,“所谓天者,纯粹朴素,质直皓白,未始有与杂糅者也,所谓人者,偶睉智故,曲巧伪诈,所以俯仰于世人而

---

① 胡适《中古思想史长编》第五章,《胡适学术文集(中国哲学史)》上册,362页,中华书局,1991。

② “夫道者,覆天载地,廓四方,柝八极,高不可际,深不可测,包裹天地,禀受无形……横四维而含阴阳,纮宇宙而章三光”,《淮南鸿烈集解》卷一,1页。

③ “山以之高,渊以之深,兽以之走,鸟以之飞,日月以之明,星历以之行”,《淮南鸿烈集解》卷一,2页。

④ “乘云车,入云霓,游微雾,骛怳忽”,这仿佛是在形容天神,同上书,5页、6页。

⑤ 同上书,10页、11页。

⑥ 同上书,11页、21页。

与俗交者也”，它主张“不以人滑天，不以欲乱情”①，这与《吕氏春秋》兼依天、人多少有些差异。

贯穿自然、社会与人的思路

第二，作为“道”在自然、社会、人类的呈现，《淮南子》修正与丰富了《吕氏春秋》仅以时间（十二月的天象历法与春生、夏长、秋收、冬藏的世俗哲理）为理论线索的简单思路，对宇宙的起源、宇宙的空间（天象、地形）与时间（时令、历法）、宇宙与人类的微妙对应、幽冥与世间的互动关系、人类自身的起源及生存等等，都进行了详细的讨论，并把这些思路整合成一个完整的框架。

第二篇《俶真》讨论宇宙起源，阐述从混沌时代“天地未剖”、“阴阳未判”、“四时未分”、“万物未生”状态向元气、向阴阳、向天地、向万物依次演进的次序，它的基本依据是黄帝之学中的太一、两仪、四象和老子之学中的“道生一，一生二，二生三，三生万物”；第三篇《天文》与第四篇《墬形》在描述一个对应的、整齐的、与社会及人类互相关联的上下空间，天地万物在这里被划分成了各种互相对应的“类”，如天有中心，地也有中心，天分九野，地分九州，星宿与州郡一一对称，天象与地象一一挂钩，季节、方位、风向、物候与人事也都互相匹配，互相感应。而天、地、人、物、事互相系连起来的内在思路，即战国以来流行的阴阳、五行、八卦、九宫等理论，而《淮南子》把这些不同理论综合成了一个整齐有序、层次分明，能够兼容天地人物事的大结构；如果说《天文》、《墬形》是按照空间关系把天地人物事系连在一起的，那么，第五篇《时则》则是依照时间关系来讨论天地人物事的，这一篇相当于《吕氏春秋》的“十二纪”，有些像现代的历法，但中心是在讨论四时、十二月、二十四节气的推移过程中的天象变迁、物候变化、人事所宜所禁以及象征等等，目的仍在于使人类与天地一道，“依时俱移”，达到天地人之间的和谐；既然天、地、人、物、事都互相对应，那么这种对应关系又有什么意义？于是下一篇《览冥》就进一步讨论幽冥之中的感应，在《淮南子》看来，宇宙间一切互相对应，互相对应之中有一种神秘的感应，东风来与酒变清，鲸鱼死和彗星出，取火于日，取露于月，都说明此与彼之间有“慈（磁）石连铁”一样的“物类感应”，其中特别要紧的是天人神鬼之间，“虽在圹虚幽间辽远隐匿”也无可逃遁的惩罚与回应，而这种“感应”关系的渠道，正是天、地、人、物、事之间在阴阳、五行、八方等各各对应的关节点中；然后，在《精神》一篇中，《淮南子》讨

① 《淮南鸿烈集解》卷一，20页、21页。

论了人类自身，他把人与天、地系连在一道，说人与天地一样是“气”的产物，人受阴阳二气而生，精神灵魂来自天，骨骸血肉来自地，人的头圆是像天的形状，人的足方是像地的形状，天有四时五行九解三百六十日，人有四肢五脏九变三百六十骨节，天有风雨雷电，人有喜怒哀乐，所以人应当效法天地，依照天地显示出来的宁静、虚融、安定、澹泊，因为这就是“无”，只有这样才算是“返本复初”，其他一切外在的修炼都是次要的，“以汤止沸，沸乃不止，诚知其本，则去火而已”。由于超越一切的“太上之道”成了《淮南子》论述天地人鬼的最终依据，于是《淮南子》对宇宙空间与时间、对天地与人类的阐述有了一个比《吕氏春秋》更加庞大和玄妙的系统。

从自然的天地人神关系出发，扩展到社会问题领域

第三，从自然的天地人神关系出发，《淮南子》的视野又扩展到社会问题的领域，从第八篇《本经》到第十三篇《氾论》，它仍然围绕着“道”在讨论政治和伦理，它一再强调，符合“道”的社会应当是原始而淳朴的，“无庆贺之利，刑罚之威，礼义廉耻不设，毁誉仁鄙不立，而万民莫相侵欺暴虐，犹在于混冥之中”，符合“道”的人应当是无思无虑的，“不哀不乐不喜不怒，其坐无虑，其寝无梦”。

但是，《淮南子》也看到这种时代一去不复返，“道灭而德用，德衰而仁义生”，所以，它也针对现实讨论实在的社会治理问题。在《本经》和《主术》中它说到，等级不同的社会治理方式，最上策当然是“道”，即反本复初的“无为而治”；其次是礼乐教化，使“政教平，仁爱洽，上下同心，君臣辑睦，衣食有余，家给人足，父慈子孝，兄弟良顺，生者不怨，死者不恨”；再次就是申不害一流以君主辖制驾驭臣下之术，主张君主如“道”一样运转无方，变化如神，使臣下尽职尽责，为事身先。在《缪称》中，它又讨论了“君子”和“小人”的名实问题，本来，按照黄、老一流的观念，上古人“体道而不德”，中古人“守道而不坏”，但是，如今的人却“惟恐失仁义”，也就是说，在现实中，“仁义”成了人心的最后一道防线，不得不战战兢兢地守住“人”之为“人”的界限，作为一个君子，只能努力行仁义之心，为仁义之事。为了分清“君子”与“小人”，只能循名责实，使其名副其实，君子讲仁义，小人讲嗜欲，这是最大的区别，不弄清楚，天下就没有是非的标准。既然分清了“君子”与“小人”的界限，按照孔子“君子之德风，小人之德草”的说法，就应当用君子之风来整肃社会，于是下一篇《齐俗》就论述如何使天下的百姓之心都拥有君子之德，在这篇中《淮南子》采纳了战国以来关于人性问题讨论的语词、思路，从“性”、“习”来探讨这一问题。从根本的原理上，它并不同意儒者所规定的伦理道德有永恒不

变的规范与形式,它认为三代不同风,时势在变迁之中,四方不同俗,区域之间已经有差异,如果硬采取一定之规从习俗、礼仪、行为上去整齐划一,其实是胶柱鼓瑟,束缚人的自由,其实,只是在终极的层面上,人应当追求“人”之为“人”的境界与品格而已,人的本性是纯粹的、宁静的,只要率性而行就是“道”,得到“天性”就是“德”[①]。但是,它也承认,现在是末世,古老的习俗已经荡然无存,人的本性虽然与古人相同,但环境却已经使人的心灵与古人不同,“三月婴儿,生而徙国,则不能知其故俗”,但是学习与教育,却能改变人的心灵与思想,就好像竹子性浮,成束则沉,金子性沉,载船则漂,又仿佛“素之质白,染之以涅则黑,缣之性黄,染之以丹则赤”,所以要“移风易俗”,形成礼乐和洽、彬彬君子的社会风尚。

不过,《淮南子》毕竟是以黄、老的知识为依据的,在社会与生活的层面尽管它不能不较多地应用儒者的方法,但总是要将这些方法纳入“道”的根本思路,于是下面两篇《道应》与《汜论》又回头讨论“道”的应用与变化,它以种种事例试图说明“道”既是玄虚恍惚的终极依据,又是具体凿实的操作技术,既是有关宇宙的“理”,又是有关人间的“数”,用后来的术语来说,即“道”既是“体”,又是“用”,“百川异源而归于海,百家殊业而皆务于治”,而凡是有关“治”的理论和方法都要有一个终极的合理依据,所以它可以支撑、兼容、涵盖甚至超越各种各样世间治理的理论与方法,并可以随着时代与情势的变化而变化,一切都可以统一到“道”的旗帜之下。“夫道其缺也,不若道其全也”,包罗万象、牢笼天地正是汉代新道家的抱负,它不仅要揭示宇宙天地之“太上之道”,而且要指示人间治理之“治世之道”,不仅要包容解决人类生存的种种“技术”,而且要涵盖处理社会秩序的种种“知识”,建立一套实用的政策和策略。

第四,《吕氏春秋》在十二纪外,另有八览六论以补其不足,《淮南子》在凸显“太上之道”的《原道》一篇,讨论天地人的《俶真》、《天文》等六篇,安排社会秩序的《本经》、《主术》等六篇之外,也补充了看似庞杂的若干篇章,但与《吕氏春秋》的八览六论不同,它并不孤悬于前面的基本框架之外,而是与前面各篇交光互影,囊括春秋、战国以来的各种学说,以构成一个大体系。

于是,从第十四篇《诠言》到第十九篇《修务》,就以道的思想为中心,广采诸家关于人间各种事务的见解,分别论述政治、军事、人际关系、个人修养

---

① 《淮南子》卷十一《齐俗》,《淮南鸿烈集解》,343页。

等等方面的问题。如《诠言》中说，“名与道不两明，人爱名则道不用，道胜人则名息”，一旦人们重视“虚妄”的外在之“名”，就可能忽略了符合“自然”的“道”，一旦君主凭借机智试图“治”，就有可能导致最终的“乱”，一旦臣下恃仗自己的才能，就有可能招致杀身之祸，一旦人重形而轻神，就有可能“形胜而神穷”，所以虽然应当原天命、治心术、理好憎、适性情，但终于还是要回归“无名”、“无为”、“无欲”、“无心”；又如《兵略》则说，用兵应当遵循“道”，而什么是“道”？就是“无形”，通常用兵者都讲究战术与战略，讲究布阵与谋略，而这些都还是看得见的“形”、可以言说的“法”，而最高明的用兵者则超越“形”与“法”而追求“自然”，“有篇籍者，世人传学之，此皆以形相胜者也”，真正用兵的极致却完全是一种自然，它既无形也无法，所以“不可制迫也，不可度量也，不可巧诈也，不可规虑也”，最终能够“运筹于庙堂之上，而决胜于千里之外”，至于用兵过程中的具体方略，才谈得上重“势”知“权”，这便是用兵中的“道”。

《诠言》论道，《兵略》论兵，《说山》、《说林》用譬喻连类的方式汇集了种种人生与社会的哲理，《人间》则谈人间祸福吉凶的由来与征兆以及趋吉避凶的方法，《修务》则论社会变化之后圣人应当如何根据变化的情势来治理社会重建秩序。论人间祸福时，《淮南子》谈到，“心”能赢得荣誉也能招致诽谤，“术”能成事也能败事，唯有“道”能知人知天，使人成为完全的人；论社会秩序时，它承认了“以五圣（神农、尧、舜、禹、汤）观之，则莫得无为明矣”，于是它的思路与取径就超出了战国黄帝之学的范围，也越出了老、庄一流只重形上忽略形下，只追寻终极意义而放弃实际政治，只关心精神自由或生命永恒而漠视现世生活与社会实情的所谓“道家”传统。

第五，《淮南子》显然有一个比《吕氏春秋》精细而巧妙的整体设计[①]。在论述了自然、社会、人类的各方各面之后，《淮南子》又回到了“总论”，第二十篇《泰族》作为尾声，与第一篇《原道》遥相呼应，《泰族》一篇讨论了这个庞大的体系的内在结构，正如许慎所说，“泰言古今之道，万物之指，族于一理，明其所谓也，故曰‘泰族’”，这“一”之“理”是什么？就是天、地、人一体感应的关系，天无为为“神明”，人无为为“圣人”，天地法自然，和阴阳，无为而无不

---

① 应当说明，虽然《淮南子》对理论体系有整体设计，但在各篇之间仍有不少互相歧异和冲突的地方，这是因为出自众手的缘故，如金谷治《汉初道家思潮的派别》一文中就指出，《原道》与《道应》在引用《老子》时就有两种态度，一是重原文而致力于宣扬，一是重精神而致力于理解，这种歧异还有一些。见《日本学者研究中国史论著选译》第七卷，37页，1993。

为，圣人法天地，立明堂，调阴阳，和四时，制礼作乐，行仁义之道，这就是《老子》所说的“人法地，地法天，天法道，道法自然”，所以，在这一篇里一再强调“凡学者能明于天地之分，通于治乱之本，澄心清意以存之，见其始终，可谓知略矣”。如果说开头一篇《原道》是纵向论述宇宙本原与终极，那么最末的这篇《泰族》则是横向论述宇宙间自然、社会、人类、鬼神的相互关系，它用互相感应、彼此仿效的联系，把这些不同的畛域、现象、事物、原理组合成了一个庞大的结构，建立了独特的宇宙认知的形式。

四

《吕氏春秋》以自然之“天”为思想之基本依据，又以“人”即个人的生存合理性上通于“天”，因此个人的存在与宇宙的法则是至高无上的，无疑这将对世俗政治权力产生消解意味，尤其是对君主的权威、法律的尊严、制度的规范以及伦理道德的依据发生影响，天下是天下之天下[①]，政治法则要顺应“天”即自然法则，治理者要像天道一样无为清静、简朴寡欲，而个人的存在却高于集体的存在，这样便在君主政治与社会规范之上提出了一个价值等级更高的“天道”，在属于工具的实用技巧与实际策略之外确立了一个提供价值的理性的地位。同时，由于这种“天道”是由知识阶层来确认而不是由贵族阶层垄断的，于是在它那里就凸显了一个要求，即权力服从于理性，政治服从于文化，统治者服从于文化人。《吕氏春秋》卷四《孟夏季·尊师》中有一段话强烈地表现了文化希望指导政治的愿望：

> 今尊不至于帝，智不至于圣，而欲无尊师，奚由至哉！

在卷十五《下贤》中记载，魏文侯见段干木，“立倦而不敢息”，见翟璜，“踞于堂而与之言”，这两则故事虽然未必真实，但也象征了一种知识阶层“为帝者师”的想法。这一思想不仅是为当时的士阶层自身寻求价值与地位，也为后世的“道统”高于“政统”的思路作了铺垫。这当然也古已有之，据说，孔子曾经说，“笃信善学，守死善道，危邦不入，乱邦不居，天下有道则见，无道则隐”[②]，孟

---

① 《吕氏春秋·贵公》“天下者非一人之天下也，天下之天下也”，又《去私》“（舜）不与其子而授禹，至公也”，《圜道》“立官不能使之方，以私欲乱之也”，《恃君览》“置君，非以阿君也，置天子，非以阿天子也，置官长，非以阿官长也”。《二十二子》本，631 页、631 页、638 页、703 页。

② 《论语·泰伯》，《十三经注疏》，2487 页。

子也曾经说，“王公不致敬尽礼，则不得亟见之，见且由不得亟，而况得而臣之乎”①，庄子更以对楚王的徵召的蔑视，表明了个人自由高于政治利益的态度②，但是，如果说孔子、孟子和庄子还只是泛泛地表明士的出处必须以“道”为依据，《吕氏春秋》则把这种“道”本身的依据凸显出来，将其置于自然法则的基础上，笼罩了社会政治与伦理的具体目标，并将其真正的实现与知识阶层的参与画上等号，这无异于在政治权力已经膨胀到极限的时代，以文化话语权力与政治话语权力对抗。显然，在那个战乱不止，亟待统一，又需要实效的时代氛围中，这种凌虚蹈空的高论与手无寸铁的士人并不足以使统治权力俯首。其实，任何时代中，文化精神在强权政治下都不可能获胜，《史记》卷六《秦始皇本纪》与卷八五《吕不韦列传》记载，当嫪毐及其门人被灭没之后，吕不韦也被贬死（一说饮鸩死，一说迁蜀死），但是，据《史记》卷六的《索隐》说，吕氏门下宾客辩士数千人悄悄地把吕氏埋在洛阳北邙山。这仿佛是一个象征，士阶层的抗争失败了，随着吕氏之葬，中国士阶层为帝王师之梦想也随之灰飞烟灭，但这种处士横议、自承道统的精神却在宾客门人的心底深藏，在一代又一代文化人的思想中时时呈现出来，成为中国文化精神的不屈象征。

如果说《吕氏春秋》在某种意义上象征的是士阶层及其所代表的“道统”与政治权势所代表的“政统”抗争，那么《淮南子》在某种意义上象征了西汉前期边缘的区域思潮与中心的国家思潮的冲突。汉初黄老之学曾经一度处在“中心”的位置，多少与当时的社会背景或上层少数人的偏好有关，前者如曹参之尊盖公，后者如文帝、窦太后之好老子书等。不过，曹参继萧何主持政事，把盖公所谓“贵清净而民自定”的想法具体化为政治策略，对黄老之术不过是实用，并不见得真的要崇扬黄老思想，而窦太后干预朝政数十年，是一个权势欲望极强的贵族女人，把个人的偏爱强加在他人头上，甚至杀戮赵绾、王臧，陷害辕固生③，使景帝、武帝及诸窦氏“不得不读黄帝、老子，尊其术”④，但她却未必真的理解黄老之学，也未必真的能够领会黄老之学作为意识形态的意义，只不过他们的实用策略与个人偏爱确实刺激了这一思潮的兴盛，但是，由于这种兴盛尚缺乏真正的基础，到了汉武帝时代，一切就很快

秦汉之间黄老之学的批评倾向与离心倾向

① 《孟子·尽心》，《十三经注疏》，2764 页。
② 《庄子·秋水》，《庄子集释》卷六下，604 页、605 页。
③ 《史记》卷一二一《儒林列传》，3123 页。
④ 《史记》卷四九，1975 页。参见《汉书》卷八八，3592 页；卷九七上，3945 页。

发生了变化。

从《淮南子》来看，它有颇强烈的批评现世的倾向，由于它以“天”为判断秩序合理性的最终依据，高悬“道”的终极境界为追求目标，又以“古”为追求的理想社会，以“无为”为现实中的合理策略，于是它势必要对实在的、有缺陷的现世秩序、策略、生活提出苛刻的批评。《原道》中说：

> 圣人不以人滑天，不以欲乱情。不谋而当，不言而信，不虑而得，不为而成，精通于灵府，与造化者为人①。

于是一切都要“因其自然而推之”②，政治的权威、法律的钳制、策略的诱导无论其是否有益，都成了被批评的有为之“智”、有求之“欲”，是以人为之“伪”而妨碍自然之“真”，按照《俶真》的说法，圣人之学要“返性于初而游心于虚”，达人之学要“通性于辽阔而觉于寂漠”③，于是在这里，握有意识形态、制度法律、道德伦理的话语权力的帝王就成了次要的、不得已才建置的具体管理者，而在他之上，还有玄远永恒的“道”与不容置疑的“天”，在他之下，还有追寻个人生命的“达人”和权利不能管束的“世外”。

《淮南子》一再强调，除了人世间帝王可以赋予的“富”与“贵”等世俗幸福之外，上有作为终极价值依据的“天道”，下有更可贵的耳目聪明、五脏安宁、气志闲静、精神内守等属于个人的自由和超越，《要略》里说得很明白，“欲一言而寤，则尊天而保真，欲再言而通，则贱物而贵身，欲三言而究，则外物而返情”④。这一思路有很多来自老、庄，《淮南子》与《吕氏春秋》的思路多来自黄帝之学不太一样，很早就有人指出，它可能是最早将老、庄并称的著述⑤，而庄子又有极强烈的反体制、反主流、追求个体自由与精神超越的取向，如“逍遥”、如“齐物”⑥，都使《淮南子》有了很明显的反中心、反一尊和追求自由的意味，如《齐物》中说，“握一君之法籍，以非传代之俗，譬犹胶柱而鼓瑟也”⑦，因为它相信“胡人便于马，越人便于舟”，并没有什么一定的习俗，也没有不变的礼仪，更没有固定的法律，也不会有永恒的制度，时事不同，区

---

① 《淮南鸿烈集解》卷一，21页。
② 同上书，10页。
③ 同上书，卷二，67页。
④ 同上书，卷二十一，700—703页，这里所凸显的是“天”与“人”即自然与生命。
⑤ 同上书，卷二十一，“考验乎老、庄之术”，704页。
⑥ 参见《要略》：“其于逍遥一世之间，宰匠万物之形，亦优游矣”，708页。
⑦ 同上书，358页。

域不同。如果真是如此,那么这种学说又如何能够把国家、社会、君主与维护这一秩序的道德、伦理和政治置于不言自明的突出位置,以充当主流意识形态,成为官方的思想学说呢?

所以,情况很快就发生了变化。汉武帝建元六年即公元前 135 年,窦太后去世,"其明年,徵文学之士"[①],韦贤、魏相、邴吉、黄霸、韦玄成、匡衡等一批以《诗》、《书》、《春秋》为基本典籍,以伦理学说为基本思路,以礼仪制度为社会秩序的"文学之士"迅速成为政治舞台的中心人物。元狩元年即公元前 122 年,"淮南王(刘)安自到杀,王后荼、太子迁诸所与谋反者皆族……国除为九江郡",不仅"列侯、二千石、豪杰数千人,皆以罪轻重受诛"[②],就是那些托庇于地方诸侯王门下的黄、老学者也终于被牵连进去,成了牺牲品,随着这一政治格局的变化,也顺应着汉王朝积极的扩张主义与集权倾向的滋生,黄、老之学渐渐地在国家的意识与话语"中心"向"边缘"移动[③],这标志着一个时代的结束,也预示着一个时代的开始。

---

① 《汉书》卷二十五《郊祀志》,1215 页。"文学",《论语·先进》皇侃疏引范宁:"谓善先王典文",即以《诗》、《书》为基本典籍阐发思想的文人。

② 《史记》卷一一八,3093—3094 页。治淮南王狱者是董仲舒的学生吕步舒,《汉书》卷二十七《五行志上》说他很独断,"以《春秋》谊颛断与外,不请",当时连坐而死的有数万人。1333 页。

③ 关于黄、老之学的转向和变型,我们将在第四编再详细讨论。

第三节　国家意识形态的确立：从《春秋繁露》到《白虎通》

儒者的实用倾向与策略：定汉仪、撰《王制》、设明堂

在秦汉嬗代之际，一个叫陆贾的文士曾经与汉代开国君主刘邦发生过一次著名的争论，据《史记》记载，陆贾常常在刘邦面前引述《诗经》、《尚书》等古代典籍，刘邦便呵斥他说，"乃公居马上得之，安事《诗》、《书》?"陆贾便反唇相讥道："居马上得之，宁可以马上治之乎?"于是，刘邦就让他总结秦亡汉兴的经验和历史上治乱的缘故，他便写下了《新语》十二篇，讨论"行仁义，法先圣"的道理，使得刘邦不得"不称善"①。

和陆贾一样，贾谊、贾山等不少以儒术为基本思路的文士都曾以秦汉交替为例证，论述儒学作为政治意识形态的合理性②。不过，虽然他们都用"宁可以马上治之"的实用意义来诱使当权者采纳儒者的学说与思想，也很有意识地强调"制事者因其则，服药者因其良，书不必起仲尼之门，药不必出扁鹊之方，合之者善，可以为法，因世而权行"这种现实理性③，但是他们毕竟是以"行仁义，法先王"的道理坚持着自己为帝王师的理想主义，以知识与权力分庭抗礼，甚至希望超越权力。可是，毕竟世事已变，大多数儒者在那个纷乱变动的时代里，只能放弃理想主义的固执与昔日王者师的尊严，在那种急需确立民族国家的时代，思想学说也只能改变纯粹的精神主义与道德主义，为了思想的生存，也为了学说的实现，其实从荀子起，儒学就已经具备了一种十分实用的入世倾向。有几个著名的例子可以作为这种倾向的象征，秦末纷乱时，"鲁诸儒持孔氏之礼器往归陈王，于是孔甲为陈涉博士"，其实他们

---

① 《史记》卷九十七《郦生陆贾列传》，2699 页。

② 参见《汉书》卷四十八《贾谊传》载其上书，2230—2258 页。又，卷五十一《贾山传》引其《至言》，2327—2336 页。

③ 《新语校注》卷上《术事》，44 页，王利器校注本，中华书局，1986。

对陈涉的思想倾向并不了解，但一半是出于对秦“焚诗书，坑术士”的愤怒，一半是对陈涉未来成功的企盼，所以他们自愿“往委质为臣”[①]；比这批鲁国的儒生更具有实用入世策略的是叔孙通，这位为汉王朝确立了仪礼制度的大儒，其实是一个极其灵巧善变的谋略之士，先用假话哄骗过秦二世，反过来以穿楚制短衣来取悦汉高祖，投君主之所好为其推荐“群盗壮士”，讽刺固执理想的儒者是“不知时变”，司马迁评论说，他之所以成为“汉家儒宗”，是因为他“与时变化”，追随他的人也终于明白，他之所以为圣哲，是他知道“当世之要务”[②]，儒家理想主义终于向实用主义靠拢，而儒者的思想学说也终于向政治意识形态倾斜，叔孙通最终制定汉代礼仪制度，实现他用儒家礼乐建立政治秩序的目的，而他的成功也终于使儒者懂得，一种思想学说要成为世间的制度法律或意识形态，必须借助策略而不能单凭理想；而在汉武帝时代，另一个取得极大成功的儒者公孙弘，同样采取了一种极为现实的策略来维护他的政治地位，《汉书》卷五十八记载，他每次参加会议，总是说一些模棱的建议“使人主自择，不肯面折庭争”，“奏事有所不可，不肯庭辩”，使得君主极喜欢他，尽管他是一个性格忌刻的人，但表面却总是与人为善，尽管他是学《春秋》出身的儒者，但却“习文法吏事，缘饰以儒术”[③]，靠这种策略他在政坛站稳了脚跟，而他在政坛的存在，则象征了儒术的存在，也在某种意义上象征了儒学向儒术的转型。

当然，并不是说儒者都采取了虚与委蛇的态度，在这种争夺意识形态话语权力的过程中，儒者也为自己固执的立场和坚定的理想付出过代价，像固执地对《老子》表示轻蔑，并差一点被好黄老的窦太后迫害命丧野猪之口的辕固生，就曾经警告过那个实用精神太强的公孙弘“务正学以立言，无取学以阿世”[④]，而试图以建明堂、朝诸侯的方式来树立儒学意识形态在政治中的权力的御史大夫赵绾和郎中令王臧，也因为与好黄老的窦太后冲突而下狱，终于在狱中自杀[⑤]。不过，在那个皇权逐渐膨胀的时代，一种思想学说的命运兴衰，并不仅仅是靠它本身思路的合理性，而往往要靠信奉这种思想学说的人的宣传策略、这种思想学说转化为国家意识形态的可能，以及若干偶然

---

① 《史记》卷一二一《儒林列传》，3116 页、3117 页。

② 《史记》卷九九《刘敬叔孙通列传》，2722 页、2723 页、2726 页。

③ 《汉书》卷五十八《公孙弘传》，2618 页。

④ 《史记》卷一二一《儒林列传》，3124 页。

⑤ 《史记》卷一二一《儒林列传》，3122 页。参见《史记》卷一百七、《汉书》卷八十八、《汉书》卷六。

的但也是决定性人物的偏向与嗜好。

因此，在西汉时代儒家思想与黄老思想的转换历程中，下列事件也许就极为关键。汉初叔孙通制定礼仪，使朝廷上下尊卑秩序得到清理，也使皇权得到确认，汉高祖从此体会到了皇帝威力加被四海的尊严；汉文帝时博士诸生奉命撰写《王制》，把天下分为九州一千七百七十三国，构想一个地域关系分明，管辖领属清晰，朝聘、贡奉、法律、生产、祭祀的责任与权利都极其明确的理想秩序，使民族国家的观念得到加强，也使君主意识到了"溥天之下莫非王土"的可能；张苍根据五德终始的理论和天象历法的技术，为汉家确立律历，"以为汉当水德之时，尚黑如故，吹律调乐，入之音声，及以比定律令，若百工，天下作程品"[①]，把秦作为闰余而以汉作为正统，从宇宙论上为汉家找到了合理性依据；汉武帝时赵绾、王臧倚靠窦婴、田蚡等权贵，请来了申公，拟建设明堂，把明堂作为诸侯朝见天子、象征天子威权的中心，并以巡狩、封禅、改历、易服色等一系列计划，使天子的合理性与权威性得到真正的确认[②]。尽管这一系列的设想与计划并没有完全实现，但这一系列有儒家学说支持，又有现实需要支持的方略，显然影响了君主与政府的选择取向。建元六年即公元前 135 年，窦太后去世，被罢黜的田蚡又一次当政，便与雄心勃勃的汉武帝一道：

> 绌黄、老、形名百家之言，延文学儒者数百人，而公孙弘以《春秋》，白衣为天子三公，封平津侯，天下之学士靡然向风矣。[③]

二

《春秋繁露》中的根本依据：宇宙秩序和历史经验

我们前面说过，作为一个思想流派，儒者之所以能够继续和维持自己的传统，并与其他学派分清界限，在相当大的程度上依靠的是它的师生与经典的传授系统。儒者依托五经为基本典籍，有明确的知识基础，于是就有了互相认同的凭据，凡是在五经中获得知识并以五经的解释阐发为业的就是

① 《史记》卷九六《张丞相列传》，2681 页。

② 关于明堂，可以参见王世仁《明堂形制初探》，此文指出汉代修建明堂并不仅仅是"提供一个祭祀天地神灵的庙宇"，而且是"作为一个政治的伦理的象征丰碑"。载《中国文化研究集刊》第四辑，复旦大学出版社，1987。

③ 《史记》卷一二一《儒林列传》，3118 页。

"儒"，汉代前期如文、景时代虽然只是以博士"具官待问，未有进者"，但申公、韩婴、辕固生以《诗》为博士，胡毋生、董仲舒以《春秋》为博士，晁错受命往伏生处学《尚书》，经典的传授以及国家对这种传授的认可，已经保证了这一知识系统的延续。但是，作为一种思想学说，儒学要在这种社会急剧变动的时候成为民族国家的意识形态①，并取得在其他学说之上的独尊地位，则要建设一个拥有天然合理的终极依据、涵盖一切的理论框架、解释现象的知识系统以及切合当时并可供操作的政治策略在内的庞大体系，以规范和清理世界的秩序，确定与指引历史的路向。

早期儒学中宇宙论的依据并不发达

很多人都能看出，作为一个民族国家的意识形态，早期儒学中的宇宙论依据并不发达。孔子所谓"天何言哉"的表述实在太简略，而"唯天为大"的说法又实在太笼统，由于这种不发达，一方面使得儒学中关于人与社会的道德学说与礼乐制度的合理性仿佛缺少自然法则的支持，其不言而喻的权威性便不免脚下空虚，一方面使得儒学无法与民众生活所尊奉与需要的实用技术与知识彼此沟通，比如医方的道理、巫觋的道理似乎都与儒学无关，儒学似乎只能处理道德层面上的问题而不能深层地进入生活，不能给人们提供生活上的自信与知识。子思、孟子一系引入"五行"的思路虽然加强了它的宇宙论框架，但他们过分道德化的解释不免作茧自缚，局限了思路的范围，至于荀子，他对于政治制度的热心虽然促进了儒学的经世实用转化，但对于"天道"的过分轻蔑尤其导致了儒学的这种偏向。于是，至少在汉初，例如陆贾便接纳了黄、老之学，阴阳五行思想，乃至数术方技共同依据的一些基础性思想，有意识地建立儒学的形而上的宇宙支持系统，如《新语》中说到"天"的时候，一开篇就引《传》称，"天"、"地"、"人"之间的关系是"天生万物，

---

① 关于"思想"(ideas)和"意识形态"(ideology)的区别，一直是一个争论不休的问题，也许可以写一本大书，这里只是简单地作一个临时性的界定。"思想"和"学说"往往只是一种假设，依据与思路要经过检验才能成为人们信任的真理，而"意识形态"虽然也是一种假设，但它的依据和思路却不容置疑；"思想"和"学说"是思想家或学者的思考，不具有强迫性，而"意识形态"则是一个时代占支配地位的观念系统，它虽从思想学说中产生，却要求人们服从，换句话说，思想学说不具备"权力"而意识形态则具有"权力"；"思想"和"学说"与制度法律有思路上的联系，但并不产生直接的因果关系，而"意识形态"则不仅与实际的制度法律、伦理道德有思路上的联系，而且是制定这些制度法律的直接依据，因此它具有很强烈的操作意味；最后，"思想"和"学说"可以是局部的、片面的、零散的，但意识形态则必须包括终极理想、观念体系、实用策略等等，成为一个完整的系统。参见余英时《意识形态与学术思想》，载《中国思想传统的现代诠释》，台北，联经出版事业公司，1987。I·克拉莫尼克等：《意识形态的时代》，中译本，章必功译，同济大学出版社，1991。

以地养之，圣人成之，功德参合而道术生焉"，其中"天"是人间的终极依据和取法目标，"（天）张日月，列星辰，序四时，调阴阳，布气治性，次置五行，春生夏长秋收冬藏"①，已经为人们垂示了一种自然法则，而依据自然法则，便有一个合理的人间秩序，而"人"应当"因天时而行罚，顺阴阳而运动"②，而"天"也因此会与人相应，"恶政生恶气，恶气生灾异"，这叫"治道失于下，则天文变于上，恶政流于民，则螟虫生于野"③。

不过从现在所存的文献资料看来，把"天"作为人间秩序合理性的背景，并对于这套解释自然与历史的宇宙法则，论述得最充分的是董仲舒（公元前179年—前104年），据说，董仲舒与陆贾是有些思想渊源的④，可是他在西汉乃至后世的意义要比陆贾深远得多，真正为儒家学说重建或奠定庞大的理论框架，并使之转化为民族国家意识形态的正是这个董仲舒。作为政治家，他的事业似乎并不成功，不像公孙弘那样白衣卿相，成为儒者靡然向风的象征性人物，但作为思想家，他的影响却极其深远，大大超过了同时代的任何儒者。在对汉武帝策问的第三篇中他说，"天者，群物之祖也，故遍覆包涵而无所殊，建日月风雨以和之，经阴阳寒暑以成之，故圣人法天而立道"⑤，但是，"天"又不仅仅是一个自然运行的天穹，而是宇宙间所有秩序的本原与依据，按照他的说法，"天"即宇宙对于人间的意义可以归纳为以下三个方面。

"天"即宇宙对人间的意义可以归纳为以下三个方面

第一，"天"的中心与本原正是"元"，"元"就是"一"，"元犹原也，其义以随天始终也"⑥，它是社会政治合理性的本原和依据，"以元之深，正天之瑞，以天之瑞，正王之政，以王之政，正诸侯之位，五者俱正而化大行"⑦，同时它也是人之成为人的本原和依据，人仿佛是"天"的投影，"人之形体，化天数而成，人之血气，化天志而仁，人之德行，化天理而义，人之好恶，化天之暖清，人之喜怒，化天之寒暑，人之受命，化天之四时"⑧，就连人的身躯，也是仿效

---

① 《新语校注》卷上《道基第一》，王利器校注本，1页、2页。按：《新语》一开头这一段论述天地，与《易·系辞》和《淮南子》很接近。

② 《新语校注》卷上《慎微第六》，95页。

③ 《新语校注》卷下《明诚第十一》，155页。

④ 王充《论衡·案书》中曾说，"《新语》陆贾所造，盖董仲舒相被服焉，皆言君臣政治得失"，黄晖《论衡校释》卷二十九，1169页，中华书局，1990。

⑤ 《汉书》卷五十六《董仲舒传》，2515页。

⑥ 《春秋繁露》卷六《重政第十三》，《二十二子》本，779页，上海古籍出版社，1985。下引《春秋繁露》均同。

⑦ 《春秋繁露》卷六《二端第十五》，780页。

⑧ 《春秋繁露》卷十一《为人者天第四十一》，793页。

"天"的产物,头如天圆,耳目如日月,鼻口如风气,骨节合天数,大骨节合月数,五脏对应五行,四肢有如四季,连眨眼都在仿佛昼夜①。

第二,天"分为阴阳,判为四时,列为五行",阳自南出,阴自北出,依季节与方位,循环往复,"冬至之后,阴俯而西入,阳仰而东出"②,阴阳又与善恶、刑德相配,人有善有恶,而政治也以刑、德并用,就连旱涝的灾害与对灾害的治理,也与阴阳相关,大旱是阳盛阴衰,合乎尊卑次序,但只是太过,所以要拜请调节,大水则是阴盛阳衰,违背了尊卑次序,所以要"鸣鼓而攻之,朱丝而胁之"③,阴阳又与四季相配,四季又与五行相对,依照春生、夏长、秋收、冬藏的思路,阴阳五行被引申到社会治理中的策略与态度、人伦道德中的行为与规范,甚至一切事物与现象上去,如从"木已生而火养之,金已死而水藏之,火乐木而养以阳,水克金而丧以阴"引申到"士之事天竭其忠"④,如从四方对应春夏秋冬引申到天文四象对应人的佩饰,"剑之在左,青龙之象也,刀之在右,白虎之象也,韨之在前,赤舞之象也,冠之在首,玄武之象也"⑤。

第三,"天"不仅是宇宙的空间之象,也是宇宙的时间之维,在自然法则之外,历史影象也是人间秩序合理性的一个依据,在前一章中我们曾经说到春秋战国以来中国所形成的一种在历史中寻找合理性依据的习惯,以《春秋》之学出身的董仲舒自然承袭了这一传统,在《春秋繁露》卷一《楚庄王第一》开头就提到"《春秋》之道,奉天而法古","奉天"当然是以宇宙为人间知识的支持系统,而"法古"则是以历史为世间秩序的合理依据,在董仲舒看来,这与没有规矩不能成方圆、没有六律不能定五音是一样的,"虽有知心,不览先王,不能平天下"⑥,于是不仅儒家独占的经典作为实用的政治教科书,典籍教学成了知识的重要来源⑦,而且上古帝王的道德故事,三代改正朔、易服色的传说,近代弑君亡国的教训,以及传统的与想象的制度、法律、礼仪与规范,就有了极深刻的垂范与示警的意味,"视前世已行之事,以观天

① 《春秋繁露》卷十三《人副天数第五十六》,797 页。
② 《春秋繁露》卷十二《阴阳终始第四十八》,795 页。
③ 《春秋繁露》卷三《精华第五》,774 页。
④ 《春秋繁露》卷十一《五行之义第四十二》,793 页。
⑤ 《春秋繁露》卷六《服制像第十四》,779 页。
⑥ 《春秋繁露》卷一《楚庄王第一》,769 页。
⑦ 《春秋繁露》卷三《精华第五》:"古之人有言曰:不知来,视诸往。今春秋之为学也,道往而明来者也。"775 页。

人相与之际”①，历史知识在这里转化为历史哲学，历史记忆在此时取代了实存的历史。

二

《春秋繁露》中的人：善恶两端的人性

不过，仅仅到此，儒家的立场将被瓦解。依照这一思路推论下去，如果人是禀承天之合理性而生，人的身体是仿效天之结构而来，那么“人”的生命存在便不容置疑地具有天然合理性与价值优先权，如果“人”的生命存在具有至高无上的价值，那么与生俱来的性情与欲望也应该受到尊重与维护，如果“天”真的是默默无为地、有秩序地自然运行着，那么“人”也应当垂拱无为，宁静自化②，这样，儒家将转而落入黄帝、老子乃至于杨朱的思路。但是，在“人”这一问题上，董仲舒对人禀自然而生的观念作了一个至关重要的修改，《春秋繁露》卷四十一《为人者天》中承认：“为生不能为人，为人者天也，人之人，本于天”，他用一个“生”字作为“人”的自然禀性，但他否认自然之性可以作人之为人的基础，他巧妙地在“天”与“人”之间加上一个“性”字，并对“生”、“性”、“情”作出了分别，人的生命是“生”，这是“天”，“情”是人的欲望，这是“人”，但是，作为确立人之为人的“性”，却不仅有先天的本性，还需要有后天的修养，《深察名号》说，“性”不是“生”或“如其生之自然之资”，因为人生来就是“仁贪之气，两在于身”，虽然人禀天而生，但也与“天”一样，天有阴有阳，人有仁有贪，在这个意义上才是人道与天道的一律③，《春秋繁露》卷十《实性第三十六》中有一个很妙的比喻：“性比于禾，善比于米，米出禾中，而禾未可全为米也，善出性中，而性未可全为善也”，“米与善，人之继天而成于外也，非在天所为之内也”。这样，人作为人，其最终的境界不是自然而然的生存，生存也不再自然而然地拥有合理性，于是，思想的理路就自然而然地转向了调节、教育、管理的意义。

董仲舒承认天生人之初就“使人生义与利”，而且“利以养其体，义以养其心，心不得义不能乐，体不得利不能安”，但是，他强调人与禽兽不同，因为人能超越物质的欲望与生存而自觉地追求精神的愉悦和自尊，所以

---

① 《汉书》卷五十六，2498页。

② 这就是后来王充追问的“人生于天地，天地无为，人禀天性者，亦当无为，而有为何也?”见《论衡校释》，781页。

③ 《春秋繁露》卷十，791页。

他可以没有“利”却“尚荣其行,以自好而乐生”[①],因为人性中就有“义”的倾向,只不过常常被“利”所蔽而已[②],人生在世最高的理想境界即“人道”,而“人道”应当是经过自觉调整的“乐而不乱,复而不厌”[③],之所以要“陶冶而成之”,是因为人“不能粹美,有治乱之所生,故不齐也”[④],他依据《王制》所谓“七教”(父子、兄弟、夫妇、君臣、长幼、朋友、宾客),并将其与阴阳五行相配,提出了配合阴阳的“三纲”与比拟五行的“五常”[⑤],这就叫“仁义制度之数,尽取之天”[⑥]。

这正好是儒者立场的支点,也是儒家最擅长的领域

这正好是儒者立场的支点,也是儒家最擅长的领域。道德与伦理,道德与伦理的教育,为教育而设置的五经六艺之学,依据五经六艺之学而陈设的礼仪制度,终于在此时显出了它至关重要的意义,但更重要的是,这也是在儒家学说中开出一整套制度性内容来的逻辑起点,也是使儒家思想学说转化成民族国家的意识形态的关键所在。在这一思路中可以推出几乎全部儒学的重要内容,既然“人”不能够单凭自然禀性成为“人”,人生的至高境界并不是自然无为地存在,那么,对于“人”的管辖与教育,换句话说,即法律制度和教化措施就凸显了它的必要,既然自然的“天”不直接使人成为人,天意往往要通过一种世间权威进行表达与实现,那么上达天意下治黎民的君主就掌握着某种“通天彻地”的权力,通常被理解为自在的、绝对的、超越的“道”,在这时就成了“所由适于治之路也,仁义礼乐皆其具也”[⑦],而“王”则以一贯三,上通天,下彻地,中理人[⑧],他一面替天行道,“予夺生杀,各当其义,若四时;列官置吏,必以其能,若五行;好仁恶戾,任德远刑,若阴阳。此之谓能配天。”[⑨],一面安世化民,“天生之,地载之,圣人教之,君者,民之心也,民者,君之体也”[⑩],这就构成了他在第三次答汉武帝策问时所说的,“天令谓之命,命

---

① 《春秋繁露》卷九《身之养重于义第三十一》,788页。

② 《春秋繁露》卷三《玉英第四》,773页。

③ 《春秋繁露》卷十七《天地阴阳第八十一》,808页。

④ 《汉书》卷五十六《董仲舒传》,2501页。

⑤ “三纲”指夫妻、父子、君臣关系,“五常”中五行相生次序是父子关系,土居中央而金木水火分司四方与四季是君臣关系,五行与仁、智、信、义、礼的相配是人的道德品质与天相应的关系。

⑥ 《春秋繁露》卷十二《基义第五十三》,797页。

⑦ 《汉书》卷五十六,2500页。

⑧ 《春秋繁露》卷十一《王道通三第四十四》,794页。

⑨ 《春秋繁露》卷十七《如天所为第八十》,808页。

⑩ 《春秋繁露》卷十一《为人者天第四十一》,793页。

非圣人不行，质朴之谓性，性非教化不行，人欲之谓情，情非制度不节。”[①]圣人掌握着“教化”与“制度”，而圣人就是君主，“王者上谨于天意，以顺命也，下务明教化民，以成性也，正法度之宜，别上下之序，以防欲也”，他是“法天而行道”的关键[②]。

凸显君主的意义和儒学的意识形态化

我们记得，在秦代曾经试图建立一个完全依靠外在的制度与法律管理的国家，因此曾经提出过“以吏为师”，但是，到了汉代，实际成功的却是以经典为依据的道德教育加上以法律为依据的外在管束的所谓“王霸道杂之”的方式，“以吏为师”变成了“以师为吏”，这是一个绝大的变化。它一方面使得中国的政治意识形态和政治运作方式兼容了礼乐与法律、情感与理智，一方面使得中国的知识阶层被纳入了王朝统治的范围之内，改变了整个中国知识阶层的命运。我们前面曾经说到，在上古，垄断沟通天地人鬼之间的权力，并作为“天”或“神”的意志传达者的，是祝巫史宗一流人物，他们以知识与技术，在“绝地天通”之后掌握了意义、价值与合理性的解释权，此时“文化权力”与“政治权力”之间有一种互相制约的紧张。在春秋战国以后，崛起的士阶层以各种方式或各种思考发布对意义、价值与合理性的见解，或处士横议，或为帝王师，一言合则入仕，不合则乘槎浮海，在文化权力与政治权力之间还是多少保持了一些平衡，在社会中还多少有一些公共的自由的空间。但是秦汉以后，这种紧张消除，平衡打破，在真正的大一统的国家需要民族的权威与象征，需要观念的统一与协调，需要社会的安定与秩序时，君主的地位被凸显出来，所以董仲舒一而强调“强干弱枝，大本小末”，而在“人”、“君”、“天”三者中，“以人随君，以君随天……屈民而伸君，屈君而伸天”[③]，这是《春秋》大义所在；再而申明“王者，民之所往，君者，不失其群”[④]；三则论证“名”与“号”都是“达天意”的符号，君主的名号有天然的合理性与权威性，“事各顺于名，名各顺于天”，“王”即以一贯天地人之三，有君王的名位，就有不容置疑的神圣[⑤]，“三画者，天地人也，而连其中者，通其道也，取天地与人之中以为贯而参通之，非王者孰能当是”[⑥]。根据这一思路，董仲舒在《保位

---

① 《汉书》卷五十六《董仲舒传》，2500 页。
② 同上书，2515 页。
③ 《春秋繁露》卷一《玉杯第二》，770 页。
④ 《春秋繁露》卷五《灭国第七》，778 页。
⑤ 《春秋繁露》卷十《深察名号第三十五》，791 页。
⑥ 《春秋繁露》卷十一《王道通三第四十四》，794 页。

权》中直接采用这样的表述，“君之所以为君者，威也，故德不可共，威不可分，德共则失恩，威分则失权，失权则君贱，失威则民散”[1]，君主代表了人们生活的共同体国家，而且拥有不可置疑的合理性与权威性。

德与刑：教育与管理及循吏与酷吏

具体到世间的治理，董仲舒指出，君主有不容置疑的权力，也有不容置疑的责任，这种责任包括两个方面，一方面是“以威势成政”，也就是制定刑律法规[2]，一方面是“必有教化”[3]，要以德为主重视教育，于是，不仅一系列制度化的策略随之而取得了宇宙论上的合理性，而且也使得以自由思想为职业的文士不得不承认官僚行政系统的政治正确性。在古代中国思想世界中，本来春秋就象征着德与刑，所谓“德”就是教化，所谓“刑”就是法治，但是，过去教化依靠文士，而法制要倚重官吏，文士尤其是儒者教育学子要立太学，习五经，重选拔，崇道德[4]，官吏治理国家要任贤才，重考绩，精律令，明功过，这是两种很不一样的职业与人生，也需要很不一样的价值评价系统，前者可以归入“道统”而后者可以归入“政统”，但是在国家与君主的绝对权威下，董仲舒的思路中出现了道统与政统合一的取向，而在这一思路中，第一，由于知识阶层进入上层建筑，人文精神的教育系统与管理知识的教育系统逐渐并轨，道德教育与技术教育、人格培养与官吏选拔逐渐合一，知识与权力之间不再有过去的紧张与对抗，相反知识阶层与官僚系统合二为一之后，逐渐消解了知识与精神的独立性立场。第二，由于教育与管理被理解为“德”与“刑”，而且属于君主的替天行道或为民立命的行为，因此它们并不矛盾而是互为表里，道德伦理是法律的依据与背景，而法律则是道德伦理的保证或延伸，这就构筑了中国意识形态中的“礼法合一”或“以礼为法”；第三，知识阶层中由此出现了所谓的“循吏”与“酷吏”，前者仿佛偏重教育，而后者仿佛专重惩罚，其实是非常一致的。由于这两种思路在这里的互相融合，在后世极实用地形成了中国意识形态的极富弹性与张力的系统，也极丰富地构成了中国知识阶层的人格与精神。至此，儒家的思想学说终于形成了理路贯通、兼备形上形下、可以实用于社会的国家意识形态，完成了从理想主

---

① 《春秋繁露》卷七《保位权第二十》，782页。这样就规定了国家以及象征国家的君主在自然、个人之上的“优先权”。

② 《汉书》卷六十《杜周传》引杜周的话说，“前主所是著为律，后主所是疏为令，当时为是，何古之法乎？”2659页。

③ 《春秋繁露》卷十一《为人者天第四十一》，793页。

④ 汉武帝元朔五年（前124年）批准公孙弘的建议，为置博士弟子五十人，并准许这些博士弟子可以逐渐上升，成为国家官员，这是一个极为重要的事件。见《汉书》八十八《儒林传》，3594页。

义到现实主义的过渡[①]。

三

天人感应背后的心情：对君主的制约与对权力的超越

这里要讨论一下"天人感应"的话题。相当多的思想史或哲学史著作都注意到了董仲舒以及其后的一些儒者以自然灾异与政治人事相联系的倾向[②]，例如《史记》中记载董仲舒"以《春秋》灾异之变推阴阳所以错行，故求雨闭诸阳，纵诸阴，其止雨反是"[③]，的确，《春秋繁露》中就有关于"灾异"是"天谴"、帝王将兴有"美祥"，将亡有"妖孽"，治世与乱世有不同征兆与不同之气等等，据说董仲舒本人真的相信这些"感应"，即王充《论衡·案书》中所说的"雩祭可以应天，土龙可以致雨"一类的内容[④]。但是，不必把这种"感应"学说看成是一种"神学唯心主义"[⑤]，因为在古代中国一直存在着一个十分强大而且久远的传统观念系统，即宇宙与社会、人类同源同构互感，它是几乎所有思想学说及知识技术的一个总体背景与产生土壤[⑥]，所以不仅秦汉之间以黄老思想为中心的论著有此说法，汉初以儒学为中心的陆贾有此说法[⑦]，当

---

① 胡适《中国中古思想史长编》说，董仲舒等人"不但建立了汉帝国的一代规模，还影响了中国两千年的政治思想与制度"，这是很对的，《胡适学术文集(中国哲学史)》，439 页。又，余英时《汉代循吏与文化传播》中认为，汉代阴阳五行化学说对儒家的歪曲其实"只限于它的超越的哲学根据一方面"，至于文化价值，"如仁、义、礼、智、信之类，则汉儒大体上并没有改变旧说"，并进一步说，汉儒以阴阳五行的通俗观念取代先秦儒家的哲学论证，正好使儒家冲破了大传统的樊篱，成为一般人都可以接受的道理。但是，他没有分析，那些构成基本文化价值与原则的"文化道理"是如何在他所谓通俗的阴阳五行化学说中获得合理依据，是如何通过法律与教育两种途径成为民族、国家政治意识形态的核心，并使小传统的东西与大传统的东西得到衔接，使这一套意识形态获得包括上下层的大多数人的信仰，从而也使儒家在汉代改变了它的性质。参见《中国思想传统的现代阐释》，182 页，台北，联经出版事业公司，1987。

② 参见《春秋繁露》卷八《必仁且智第三十》、卷十三《同类相动第五十七》、卷十七《天地阴阳第八十一》等。又，《盐铁论》卷九《论灾第五十四》也曾经引述董仲舒在"推历阴阳"时所说的话，说"臣不臣，则阴阳不调，日月有变，政教不均，则水旱不时，螟螣生，此灾异之应也"，见《盐铁论校注》，556 页，王利器校注本，中华书局，1992。

③ 《史记》卷一二一《儒林列传》，3128 页。

④ 《论衡校释》卷二十九，1169 页。

⑤ 任继愈：《中国哲学史》第二册，71 页，人民出版社，1966。

⑥ 虽然《国语·越语》已经有了天人相应的说法，但是更明确的说法出现在秦汉之间，如《吕氏春秋》卷十三《应同》"凡帝王者之将兴也，天必先祥乎下民……"，见《二十二子》影印本，666 页，又《淮南子·天文》"人主之情，上通于天，故诛暴则多飘风，枉法令则多虫螟……"见《淮南鸿烈集解》，84 页。

⑦ 《新语校注》卷下《明诫第十一》，155 页。

他将这种观念纳入儒者的知识系统时,无疑又兼容了墨子"天志"、"明鬼"的思想,使儒者的伦理原则获得了"天"与"鬼神"的监督与保证,使政治权威的权力有了来自"天"或"鬼神"的支持与权威,故而汉武帝时代的两个大儒公孙弘与董仲舒都尊奉这种不言而喻的观念,引述着一个来自《易》的思想,像《吕氏春秋・应同》中所说,"类同相召,气同则合,声比则应",陆贾所说,"事以类相从,声以音相应"[①],就在这两个儒者那里得到回应,公孙弘说:"气同则从,声比则应,今人主和德于上,百姓和合于下,……故阴阳和,风雨时,甘露降,五谷登,六畜蕃,嘉禾兴,朱草生,山不童,泽不涸"[②],董仲舒也说:"气同则合,声比则应,其验皎然也"[③],虽然前者的目的在于歌功颂德而后者的目的在于垂诫示警,但它们都相信"气同声比"时的感应。

无疑,这使社会的制度与策略得到了宇宙论的支持,正如《盐铁论》中文学批评大夫时所显示的那样,儒者已经从宇宙法则中获得了政治合理的依据,并从中引申出了一套关于法律制度的思路,"春夏生长,圣人象而为令,秋冬杀藏,圣人则而为法,故令者教也,所以导民人,法者刑罚也,所以禁暴强也,二者,治乱之具,存亡之效也",下面一句极为重要——"在上所任"——于是,"圣人"与"君主"的重叠,常常使这种合理合法性成了专制的理由[④],而人文的经典与世俗的律令的重叠,则使那些苛刻的刑法得到了似乎不容置疑的理由,而儒者的学说也在这种蜕变中渐渐法律化,《汉书》卷五十九《张汤传》记载,"是时上方向文学,(张)汤决大狱,欲傅古义,乃请博士弟子治《尚书》、《春秋》,补廷尉史,平亭疑法,奏谳疑,必奏,先为上分别其原,上所是,受而著谳法廷尉挈令,扬主之明",这就是一个例子,由于儒者之学本来就有对人的道德、伦理的过分苛求,对君的权威、正确的过分崇奉,于是,那种悬得过高的道德标准在不容置疑的经典文本的支持下,很容易成为酷吏的借口,而那种看似来自于天的自然法则,也会转化为人间道德的合理背景,使人们无法逃逸,史书记载"深刻吏多为爪牙用者,依于文学之士,丞相弘(公孙弘)数称其美"[⑤],又是一个例子。

但是,却很少有人探讨一下这种"天人感应"背后的另一种知识阶层心

---

① 《新语校注》卷上《术事第二》,47页。

② 《汉书》卷五十八《公孙弘传》,2616页。

③ 《春秋繁露》卷十三《同类相动第五十七》。

④ 《盐铁论校注》,595页。

⑤ 《汉书》卷五十九,2639页,参见《廿二史劄记》卷二《汉时以经义断事》,世界书局本,26页,1939。

境，先秦以来的儒学传统，一方面以“君君臣臣父父子子”、“大一统”、“尊王攘夷”等口号为汉代国家意识形态的形成提供了学术的依据，但是另一方面又以“仁政”、“德治”等思想为非官方的批判的意识形态提供了学术的依据。本来，“天”、“人”或天道、人性优先的思路是可以对君主的专制权力进行遏制的，但是，汉代民族国家形成过程中亟需象征性领袖的现实，却使“天”与“君主”凸显了他们的绝对地位，确立了“天”与“君”之间的对等互通。那么，当君主的权威被凸显之后，有什么力量可以对这种“天赋王权”进行有效的制约与监督，并保证它不至于膨胀成无限制的专制皇权？秦代以官僚科层构筑国家金字塔的法制以及汉代儒者定礼仪，行封禅，以“天志”比附“王权”与“君命”，已经把君主的威望抬到了无以复加的地步，在某种意义上说，它已经是“天”的投影或“神”的化身，“天子”一词实际上已经把“天”与“人”之间合一的自然联系再一次割断。古代“绝地天通”的结果是造就了文化的第一个垄断阶层即传递神意的巫祝史宗，而这一次“绝地天通”的结果则是强化了天人之间行使世俗权力的“天子”，于是，政治权力与文化权力都集中于天子手中，他既是溥天之下子民与臣下的君主，也是溥天之下道德与人格的楷模，既是政治领袖，也是精神领袖，后来的“天地君亲师”的牌位可以由他一人居中代表。但是，一直自认是意义与价值的指导者与阐释者的知识阶层一方面在民族、国家成型过程中不得不凸显君主的象征作用，一方面又深惧再度出现秦代君主专制权力无限扩张，凌驾一切之上，甚至剥夺了知识阶层对意义与价值的最终裁判权的局面，于是，董仲舒一而再再而三地提醒君主在利益之上还有正义，在力量之上还有良心，在权力之上还有“天”在临鉴。所谓“天亦有喜怒之气、哀乐之心，与人相副，以类合之，天人一也”①，所谓君主政令失误、不尊道德、不行仁义，天就会以灾异示警，其实就是在权力已经无限的君主之上再安放一个权力更加无限的“天”，他安排“屈民而伸君，屈君而伸天”的次序，是希望君主“法天而行”②，他坚持“有道伐无道”的“天理”，是希望君主有所畏惧③，他说，君主如果“为礼不敬，则伤行而民弗尊，居上不宽，则伤厚而民弗亲，弗亲则弗信，弗尊则弗敬”④，看来他希望的是，君主会因为天降灾异而有所收敛，这样，知识阶层就能够又一次代天立

① 《春秋繁露》卷十二《阴阳义第四十九》，796 页。
② 《春秋繁露》卷六《离合根第十八》，780 页。
③ 《春秋繁露》卷八《尧舜不擅移汤武不专杀第二十五》，785 页。
④ 《春秋繁露》卷八《仁义法第二十九》，788 页。

言,拥有一些与政治抗衡、对君主制约的权力。其实,从直接拥有确认价值与意义的话语权力的帝王之师友,到间接依靠灾异祥瑞的感应来恳请君主认可价值与意义的帝王之臣下,知识阶层已经处在尴尬与矛盾之中,在天人感应的思路背后,我们不也能看到他们的苦心孤诣么?①

四

建元元年冬十月,汉武帝诏丞相、御史、列侯、中二千石、诸侯相各举贤良方正直言极谏之士到朝廷受策问,董仲舒就在这次策问中分三次向汉武帝呈上了他的意见,确认天人合一与君权天授的原则,拟定阴阳刑德的思路,明确制度与教育的策略,寻找宇宙与历史的依据,并强调了思想文化的统一对于民族国家意识形态的必要——

> 《春秋》大一统者,天地之常经,古今之通谊也。今师异道,人异论,百家殊方,指意不同,是以上亡以持一统,法制数变,下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科、孔子之术者,皆绝其道,勿使并进。邪辟之说灭息,然后统纪可一而法度可明,民知所从矣。②

不过,思想的历史并不那么简单,董仲舒的"天人三策"尽管确立了汉代儒学转变的思路,甚至奠定了中国两千年国家意识形态的基础,但在当时他个人并没有因此而飞黄腾达平步青云,登上意识形态指导者的席位,相反,他却仕途颇不顺利,先是被主父偃窃走了他关于阴阳灾异的文稿,打了小报告,差点被处死,继而被公孙弘嫉妒,把他安在胶西当一个诸侯的辅相,最后年老退休在家著述而终。但是,他的思路与范式的影响却是深刻地、逐渐地显现在汉代政治生活中,在一代又一代的解释与演绎中渐渐被接受,《汉书》一再指明他"令后学者有所统壹,为群儒首"③,"始推阴阳,为儒者宗"④,正表明他的这种思想史意义。

盐铁会议与石渠阁会议

自汉武帝建元六年(前 135)以后,儒学渐渐进入思想世界的中心,也逐

① 《汉书・艺文志》数术略中"天文类"的小序有一段话很有意思:"星事㓙悍,非湛密者弗能由也,夫观景以谴形,非明王亦不能服听也,以不能由之臣,谏不能听之王,此所以两有患也。"这很能表达知识阶层之忧患与矛盾,尽管他们总是用"天"之灾变来警示君主,调节君主的行为。《汉书艺文志注释汇编》,203 页,中华书局,1983。

②③ 《汉书》卷五十六《董仲舒传》,2523 页。

④ 《汉书》卷二十七《五行志上》,1317 页。

步渗透了普通人的意识与生活。阴阳配性情，五行配五常，以天人相应为理论，凸显君主权威，并建立相应制度与法律的儒家也从此改变了先秦儒学象征主义与人本主义的性质与路向。在儒家成为汉代国家意识形态地位的过程中，西汉昭帝始元六年（前 81 年）“诏有司问郡国所举贤良文学民所疾苦，议罢盐铁榷酤”的所谓“盐铁会议”和宣帝甘露三年（前 51 年）“诏诸儒讲五经同异”的所谓“石渠阁议”是两次重要的插曲[①]。盐铁会议中，强化中央集权与专制的官吏与强调皇权与民权的儒生围绕着教化与法治、重农与重商、尚德与尚力等理想主义与实用主义的问题进行了激烈的辩论[②]，儒生即贤良方正得到昭帝的支持“罢郡国榷酤，关内铁官”，并停止了对匈奴的战争，儒家思想学说显示了它对君主专制进行制约的意味，道德与伦理作为制度、法律与策略不言自明的前提，儒家成功地把它的价值观念与意义准则提升到了绝对的高度，而这种以伦常为核心的思想，则使得制度、法律与策略具有了极富弹性的调节与整合能力，从而矫正了秦汉时代吏治与法制过分严酷造成的社会紧张局面；而石渠阁议中，公羊、谷梁学派大争论，使谷梁学者立于学官，充任博士，则表现了儒学充当了国家意识形态、君主兼有政治与精神领袖两重身份之后，出现了儒者不得不为其生存地位而纷争的局面。自从儒学成为官方承认的学问，并可以作为晋身之阶以后，表面上看来儒家是胜利了，但实际上却使它逐渐丧失了其独立的批评的自由，儒生成了皇权之下的官员，他们不能不受到皇权的制约与束缚，而为了那些利益，儒生从此也不能不采取实际而灵活的策略与态度。石渠阁议中，为了各自师承争立学官，就显示了政治权力已经取得了对思想权力的胜利。正是在这种政治权力与思想权力的相互作用中，儒学在逐渐变化。其中，相当重要的一点就是儒者自身的变化，“通于世务，明习文法，以经术润饰吏事”[③]，通过选官制度[④]，儒者成为官吏，其结果是将儒家思想学说中的价值观念与行为准则一方面由教育与管理传播到了平民，一方面由制度与文本渗透到了法律。前者从《汉书·儒林传》中引公孙弘关于“劝学兴礼，崇化厉贤，以风四方”，“为

表面上看儒家是胜利了，但实际上却使它逐渐丧失了其独立的批评的自由

① 分见《汉书》卷七《昭帝纪》与卷八《宣帝纪》，223 页、272 页。

② 关于盐铁会议，详见《盐铁论校注》，王利器校注本，中华书局，1992。又，汤志钧等《西汉经学与政治》第五章，上海古籍出版社，1994。关于儒家学说对专制政权的制约意义，可以参看《汉书》卷七十五《夏侯胜传》、《汉书》卷七十二《贡禹传》等记载。

③ 《汉书》卷八十九《循吏传》，3623 页、3624 页。

④ 关于这个问题，可以参看阎步克的研究，《士大夫政治演生史稿》，420 页、421 页，北京大学出版社，1996。

博士官置弟子五十人,复其身”,“以治礼掌故以文学礼义为官,迁留滞”的建议开始,到所谓循吏在汉宣帝时“生有荣号,死见奉祀”,受到格外重用①,实际上是把儒家思想学说世俗化道德化,并作为一种荣誉与象征,向社会垂范,儒生成了整顿风俗与生活的教官;后者则从汉初“吏治蒸蒸,不至于奸,黎民艾安”②,到张汤缘经术饰吏事,“决大狱欲傅古义,乃请博士弟子治《尚书》、《春秋》,补廷尉史,平亭疑法”③,则渐渐把儒家思想作为制定律令与裁决刑事的原则和教条,把空谈道理的儒生变成了实际施政的法制主义者,正如《后汉书》卷四十八《霍谞传》所说,“《春秋》之义,原情定过,赦事诛意,……此仲尼所以垂王法,汉世所宜遵前修也”④,所谓“原情”,是依据儒家根据人情所定的道德标准,所谓“诛意”,不一定是刑罚,但更重要的是精神制约,于是儒学成了刑法的内在中心,儒生成了政府管理的官员,儒学正在一步步地取得国家意识形态的地位⑤。

但是,我们依然要强调,这是一个漫长的过程。正如有的学者的研究所证明的,汉武帝的政策只是“进一步提高了孔子的地位”,但不意味着国家对儒学的崇奉已成定局⑥,汉宣帝“所用多文法吏,以刑名绳下”,他所谓“汉家自有制度,本以王、霸道杂之,奈何纯任德教,用周政乎”,说明儒家学说中已经初现端倪的仪式形态意味还没有被充分认识,被认识到的还主要是在今天所谓“文化、社会的范畴……所以无形重于有形,民间过于朝廷,风俗多于制度”⑦,对孔子崇拜的仪式还是由孔子后代履行的,皇帝与官吏偶尔也谒拜,但不意味着孔子学说已经成了“国教”,直至东汉光武帝、明帝、章帝,也就是说从董仲舒以后差不多经过了两百年时间,儒家思想学说的性质与路向才真正完成了根本性的变化。据《后汉书·儒林传》记载,汉光武帝重建

光武帝、明帝与章帝时代的思想史

---

① 《汉书》卷八十九,3624 页。

② 《汉书》卷九十《酷吏传》,3646 页。

③ 《汉书》卷五十九,2639 页。

④ 《后汉书》卷四十八《霍谞传》,1615 页。

⑤ 当然,我们也承认,“儒家思想一方面透过他们的道德说教,不断地给专制权力种种限制,一方面又不断地从事政府组织的改革,这些对于中国专制政治似乎有调和与软化的作用”,见狄百瑞(W. T. de Bary)《中国的专制政治与儒家思想》,载《中国思想与制度论集》215 页,联经出版事业公司,1976。

⑥ John K. Shryock: *The Origin and Development of the State Cult of Confucius*. pp. 228—229. The Century Co, New York, London, 1932, 1966.

⑦ 余英时:《汉代循吏与文化传播》,载《中国思想传统的现代诠释》180 页。

刘氏天下，“爱好经术，未及下车，而先访儒雅，采求阙文，补缀漏逸”[①]，于是汇集了四方儒者，立五经博士十四家于学官，并建立太学，按儒家典籍的规矩，“笾豆干戚之容，备之于列，服方领习矩步者，委它乎其中”；而汉明帝更按照儒家的礼仪制度“始冠通天，衣日月，备法物之驾，盛清道之仪，坐明堂而朝群后，登灵台以望云物”，通过儒家所崇奉的仪式与象征来取得嗣位的合法性与权威性，并且自己登场，召集儒生来讨论儒家经典的意蕴，甚至以“通《孝经》章句”作为入仕者最起码的教育水平与文化标准[②]。于是，到了汉章帝的建初年间(78 年)，便有了以政府名义汇集学者，以政治权力为儒家之学归纳一个不容置疑的纲目的白虎观会议：

> 于是下太常，将、大夫、博士、议郎、郎官及诸生、诸儒会白虎观，讲议五经同异，使五官中郎将魏应承制问，侍中淳于恭奏，帝亲称制临决，如孝宣甘露、石渠故事，作《白虎议奏》。[③]

五

《白虎通》对宇宙秩序、人间秩序的简约化数字化表述

根据《白虎议奏》的资料而撰写成的《白虎通》，并不是班固个人的思想而是当时经过君主认可的国家意识形态的理论表述[④]。

与董仲舒的学说相似，《白虎通》也有一个来自宇宙自然法则的知识背景，它上承董仲舒时代关于天人关系的思路，下采当时颇为流行的纬书中的天文地理阴阳五行数术方技知识，又仿效《淮南子》的总体布局，和合成为一个很整齐和谐的构架。其《天地》、《日月》、《四时》诸篇描述一个经过“太初”、“太始”、“太素”而生的，“居高理下”的“天”，一个“万物怀任”的“地”[⑤]，

---

① 《后汉书》卷七十九，2545 页、2546 页。

② 据《后汉书》卷二《明帝纪》的记载，汉明帝“十岁能通《春秋》……师事博士桓荣，学通《尚书》”，95 页。又可参见《资治通鉴》卷四十四，中华书局排印本，1434 页、1435 页。

③ 《后汉书》卷三《章帝纪》，138 页。

④ 关于《白虎议奏》与《后汉书・班固传》所说的《白虎通德论》、今本《白虎通》是否一书的问题，可参看吴则虞点校的清人陈立《白虎通疏证》后附庄述祖《白虎通义考》、刘师培《白虎通义源流考》等，我采纳其中关于《议奏》是原始记录，《白虎通》是总结撰述的说法。中华书局，1994。

⑤ 以上思路到词语，相当多的出自纬书，例如天“居高理下”这句话见于纬书《春秋说题辞》，《古微书》卷十一，《纬书集成》214 页，又例如《天地》一篇中关于“(地为)万物怀任交易变化”，以及宇宙起源经历了“太初”、“太始”、“太素”的说法，即见于《春秋元命苞》与《周易乾凿度》卷下，《纬书集成》，103 页、52 页，上海古籍出版社影印本，1995。

它认为，宇宙间的天地上下，象征了尊卑之分的合理性，天地始生而有阴阳，天左旋，地右周，日行迟，月行疾，阳唱阴和，则象征了君臣、男女之间的"相对之义"，宇宙有昼夜与冬夏，是为了"备阴阳"，一年有四季，是为了预示"消息之期"，这些都是在向人间暗示着一些秩序与规则的意义。而《五行》一篇中则进一步以五行配四季四方，用阴阳消长来解释四季四方的顺序运行，并把人对于金木水火土的一些感受与联想沿着这些关系推广开来：

> 火者阳也，尊，故上。水者阴也，卑，故下。
>
> 木者少阳，金者少阴，有中和之性，故可曲直从革。
>
> 土者最大，苞含物，将生者出，将归者入，不嫌清浊为万物。①

而且接受了传统的说法，以火与苦、南方、长养相配，水与咸、北方、坚相配，木与酸、东方、生相配，金与辛、西方、煞伤相配，土与甘、中央、主相配②，而五行在空间上又与律（乐律）、历（月历）、日（干支）一一相连，在时间上与历史上的朝代更迭一一相符，这样，神秘而又神圣、沉默而又有序的宇宙法则就成了一切合理性的来源。

当然毫无疑问，叙述这些宇宙法则，中心是论证人间的秩序。第一，既然天地有阴阳，那么人间就有尊卑；既然宇宙有中央与四方，那么人间就有帝王与诸侯；既然"天有众星"象征了"君有众民"，那么等级制的社会就是合理的社会，社会的一切合理秩序仿佛都来自宇宙的自然秩序，卷四《五行》中有一章就叫"人事取法五行"，其中举了不少例子，比如"父死子继"的合理性来自自然界的"木终火王"，"兄死弟及"的合理性则根据自然界的"夏之承春"，而"主幼臣摄"的宇宙依据是"土用事于季、孟之间"，"子复仇"的合理性则来自"土胜水，水胜火"，而"子顺父，妻顺夫，臣顺君"的宇宙依据是"地顺天"，"父为子隐"是效法"木之藏火"，"子为父隐"是效法"水逃金也"。甚至"君一娶九女"都有自然法则在支持，叫"象天之施九州"，而"不娶同姓"也有自然的证明，叫"五行异类乃相生"③。第二，当人间的这些准则已经在宇宙法则的支持下成了无须论证的、天然合理的东西之后，《白虎通》以《爵》、《号》、《谥》、《五祀》、《社稷》、《礼乐》等篇章，进一步讨论了自君主而下直

---

① 《白虎通疏证》卷四《五行》，169 页、170 页。

② 《白虎通疏证》卷四《五行》，171—173 页。

③ 《白虎通疏证》卷四《五行》，191—198 页。

至百姓的名分、地位、称号、谥号、祭祀等等，它凭借宇宙法则的象征性，确立一个以君主为中心的社会秩序，也确认一个以天子为中心的封建诸侯联邦制的国家形式，同时又在《三纲六纪》篇中，进一步论证“人”与天地、日月、四时的秩序的关系，确认等级秩序在人的层面的不容置疑的合理性与必要性，再论证天子的权威通过“封禅”、“巡狩”等外在的仪式性活动，取得“天”的认可，于是他的“诛伐”便拥有了来自“天”的绝对的合理性，而臣下则通过“灾变”取得了与皇权协调与整合的可能，“谏诤”也由此获得了某些相对的合理性。第三，儒学的正统地位在“辟雍”一章中也得到了确认，儒家通过仪式即制度性的礼乐对皇权进行认可，而皇权则通过赋予教育的权力对儒学进行回报，辟雍、泮宫、庠序之学中，师道多少保持了“文化”与“价值”的尊严，而“灵台”与“明堂”则作为象征，则多少为知识阶层保留了一些“代天行道”的权力；道德与人格也在这里获得了确认，“忠”、“敬”、“文”三教之所以还是合理的，不仅在于它能“追补败政，靡弊溷浊”，而且“三”是“法天地人，内忠、外敬、文饰之，故三而备”①，由于这种属于道德层面的理念也获得了“天地人”的支持，价值与意义在人们生活中也依然保持了它的裁判权，没有使一切都匍匐在皇权之下，完全被实用的冷酷的理性所占据。

至此，一切都显得简约而明了。古代中国所信奉的神秘数字，使这些道理看来天然地合理，而一套由数字所构成的宇宙图式也仿佛是造化的精致的设计，天地、星辰、日月、四时、五方、十二月、二十四节气、三百六十日，同样，一套由数字所概括的人间道理也仿佛是圣人的精心安排，于是，仁义礼智信与喜怒哀乐爱恶不仅是人的性与情，而且“五”与“六”也上合宇宙神秘数字，“五”是五行，“六”是六气，“人禀阴阳气而生，故内怀五性六情”，“性所以五，情所以六何？人本含六律五行之气而生，故内有五脏六腑”②；之所以血缘亲族要认同“五宗”，不仅因为“五世而迁”的规矩决定了“凡有五宗，人之亲所以备”，之所以会聚合亲要有“九族”，不仅因为《尚书·尧典》有“以亲九族”，或“父族四、母族三、妻族二”是血缘比较近的亲族，恐怕也是因为“五”与“九”这两个数字的某种神秘意味③；所谓三纲六纪的君为臣纲、父为

---

① 《白虎通疏证》卷八《三教》，370页、371页。

② 《白虎通疏证》卷八《三纲六纪》，380—382页。

③ 《白虎通疏证》卷八《宗族》，394—398页。

子纲、夫为妻纲不仅符合“一阴一阳之谓道”,而且这“三”与“六”也有其宇宙依据,“三纲法天地人,六纪法六合”①。

把思想家个人性思考转化成国家的政治意识形态

这是以一种成体系的思想学说笼罩一切的尝试,也是把思想家个人性思考转化成国家的政治意识形态的努力。在《白虎通》中我们看到,这种试图包容一切的体系充满了想象,但也包含了相当多的儒者的现实考虑,在建构这一意识形态的过程中,儒者坚持了自身的立场,也无可避免地进行了妥协,妥协一方面表现在宇宙论上对黄老学说、阴阳五行学说、数术方技知识的兼容,一方面表现在社会治理上对法制主义以及行政系统的让步,因为只有这样,儒者才能够真正建立起它贯通宇宙、社会与人类自身的庞大体系,成为实际地控制或渗透于生活世界的意识形态。当这套意识形态在东汉最终建构完成之后,儒家学说由于有宇宙自然法则作为依据,君主制度作为推行的力量,循吏为代表的行政系统的教育与灌输,加上便于推广与普及的数字化、简约化的语词系统,本来就重视血缘亲情并以之作为社会认同基础的古代中国人很容易接纳这一套思想。可是,当人们习惯并接受这一套由数字化的语词系统所表示的思想学说时,人们其实已经不由自主地放弃了追问其合理性来源的权力,也已经承认这种“标准化”的强制性力量对个人心灵的规范,于是,思想一致的时代就不期而至。

① 《白虎通疏证》卷八《三纲六纪》,374 页、375 页。并参见吕凯:《白虎通义の伦理体系》,日文本,载《中村璋八博士古稀纪念东洋学论集》,汲古书院,东京,1996。

第四节　经与纬：一般知识与精英思想的互动及其结果

重新理解与评论纬学

秦汉两代的思想史无论如何也绕不开谶纬之学，特别是在汉代，谶纬之风可以说几乎笼罩半个思想世界。生在后世理性昌明时代反观那些残存的谶语纬书，固然可以斥之为“虚妄”或“迷信”，站在精英的立场以冷静的理智态度来评价这些似乎神秘的思想，固然可以把它们革出经典思想史的门墙，但是，如果我们回到当时的心情，把它作为不绝如缕的一般知识与思想的自然延续，我们应当理解它的发生有其必然的内在理路，而在它的发生背后，又有极其复杂的社会与文化背景①。

一

关于纬学起源的说法

近代谶纬研究者如陈槃曾经提出一个观点，即“（谶纬）当渊源于邹衍及

---

① 在过去尤其是五十年代以后的思想史研究中，对谶纬基本上是用政治的背景、近代的科学加上西洋的哲学思路来批评的，如侯外庐《中国思想通史》第二卷在谈到白虎观会议时曾说，白虎奏议使“谶纬国教化”，使皇帝与上帝的关系固定化，显然是以政治史的立场来评价思想史问题，225页。而任继愈《中国哲学史》在论及谶纬时也认为它是“封建神学与庸俗经学的混合物”，并批评它“宣扬宗教迷信”是“十分浅薄荒诞”的，尽管谶纬中有“古史资料，古地理材料，还有一些天文、乐律、医学史料，但纬书的主要内容和基本趋向是宣传反科学的宗教迷信”，第二册，95—98页，人民出版社，1966。近年出版的钟肇鹏《谶纬说略》也认为谶纬是“一个包罗万象的神学体系”，“整个思想体系是神学唯心主义的”，尽管“内容庞博繁富，里面也包含着一些科学知识”，辽宁教育出版社，1992。日本的一些思想史研究者也大体如此，不过他们的立场往往是经典主义的，例如武内义雄，参见氏著《中国思想史》173页，岩波书店，1957。所以，日本学者安居香山指出，武内义雄把谶纬看成是齐学一流儒学与阴阳五行结合的末流，是堕落的迷信，实际上是过分强调儒家经典的立场，把思想强分为主流与异端了，凡是不在主流的思想统统都被当成异端，这种方式是不可取的。《中国の神秘思想》，3—6页，平河出版社，1988。

其燕齐海上之方士”[1]，而且是“秦汉间人迷信之遗说”[2]，他还考证《河图》《洛书》之类纬书，认定“无疑其出于秦汉间无数方士之手，文辞较杂，然而持校邹衍书说，大都符同”[3]，这个观点与日本学者的一些看法似乎很一致，较早的如本田成之《支那经学史论》第三章第四节《齐学的旺盛》中就说，“战国时代发生了一种以五行说明一切事物的学派，这与谶纬之说联结，至于风靡秦及两汉的思想界……这就是孟子时代齐人邹衍所唱之说”[4]，而武内义雄则更指出，不仅它的渊源来自邹衍一系的齐学，而且在汉代，谶纬之说也“由公羊为中心之齐学出，其事甚明”[5]。但是，我以为阴阳五行之说是否应归于齐邹衍或齐学一家所出，尚有疑问，不如说阴阳五行是当时普遍的知识与思想的共识，谶纬与数术之学相通，而数术一类，绝非某人某派之发明，而是当时通行的知识与技术，因此谶纬之学的基盘要较齐学广泛得多[6]。

纬学的术数知识背景(一)：望气、占星、推历、物验等等

翻开纬书，我们可以看到相当多的来自数术之学的知识。举几个例子，如《周易乾凿度》卷下、《易纬稽览图》卷下“以位入轨年数除轨算尽”的“推厄所遭法”[7]，即以历数推算吉凶的卦气之术，而这种技术，上可以追溯到近年出土的秦汉《日书》，下可以推衍到清代乾隆年间的《协纪辨方书》，只是《日书》、《协纪辨方书》是为平民占验祸福，以日数为计，而《易纬》的“推厄”则将这种占验扩而大之，以年数计算王朝的运数；又如《春秋文耀钩》记载“老人星见，则主安，不见，则兵起”[8]，《孝经内事图》记载“彗在北斗，祸大起，在三台，臣害君，在太微，君害至(臣)，在天狱，诸侯作祸，彗行所指，其国大恶”[9]，即以星占之术来预测祸福，这种技术上可以追溯到《吕氏春秋》卷六《制乐》中记载的子韦、

---

① 《谶纬溯源》，载《历史语言研究所集刊》11本，317页，1947。

② 《秦汉间之所谓符应略论·序言》，载《历史语言研究所集刊》16本，1948。

③ 同上书，56页。

④ 本田成之：《支那经学史论》，177页，弘文堂书房，1926；中译本，孙俍工译，题作《中国经学史》，中华书局，1935；江侠庵译本，题作《经学史论》，商务印书馆，1934。

⑤ 参看安居香山：《纬书の成立とその展开》，333页，国书刊行会，1979。

⑥ 周予同《纬书与经今古文学》第一节《纬书的界说》认为，“纬书发源于古代的阴阳家，起于嬴秦，出于西汉哀平，而大兴于东汉”，见《周予同经学史论著选集》，47页、48页，上海人民出版社，1983。但是陈槃曾经指出，纬书应当在秦汉之际就产生了，据李学勤的研究，像《周易乾凿度》就产生于秦汉之际，见李学勤《易纬乾凿度的几点研究》，载《清华汉学研究》第一辑，清华大学出版社，1994。这与通常所说的纬书出于(西汉)哀、平之际的说法不同，我基本同意纬书产生较早的说法，并把纬书之学看成是一个在较长的时期内由数术之学逐渐发展起来的东西。

⑦ 《纬书集成》，37页、52页，上海古籍出版社影印本，1994。以下所引纬书资料大多出自此本，不再一一注出版本，仅简注《集成》及页数。

⑧ 同上引书，《集成》，106页。

⑨ 同上引书，《集成》，124页，又，349页。

《左传》昭公九年记载的裨灶①，而在马王堆汉墓出土的《五星占》中可以看到它在西汉的流行，在《开元占经》中可以看到它在后世的顽强生命力；再如《河图稽耀钩》说“青云刺月，五谷不熟”，“月旁有白云如杵者三贯月，六十日内有兵战”②，《易通卦验》说“冬至，阳云出箕，如树木之状，小寒，合冻苍，阳云出氐……”等等③，即古代所谓的望气之术或风角之术，这种传统的技术早在《周礼》、《左传》、《国语》、《墨子》等书中就有记载④，所谓“以灵台，候云物”即此类技术⑤，直到后世它也还是世俗判断吉凶的常用手段，在敦煌发现的《占云气书》中还可以看到“有云如列阵，天下兵起”，“有云如一匹布，立见天下兵起”，“有云如豹，四五枚相聚，国强”一类的话头⑥；再如《诗纪历枢》中的“蟋蟀在堂，流火西也”，《乐稽耀嘉》中的“焦明（水鸟）至，为雨备，国安”⑦，这大概就是古代所谓的“物候”知识与“物验”技术，它不仅可以上溯到《诗经・七月》、《逸周书・时则》，也能顺流而下一直联系到后来道士鬼师的占验技术⑧。

纬学的数术知识背景（二）：天文与地理

在纬书中除了这些实用性的占验吉凶的知识外，还有相当多天文与地理的知识⑨。如果我们不以现代的“逻辑”、“实验”或“效用”的科学主义观念

① 又，可以参见《淮南子・道应》、《史记》卷三十八《宋微子世家》、《左传》昭公十年、十七年。《左传》文公十四年记载，“有星孛入于北斗，内史叔服曰：不出七年，宋齐之君皆将死乱。”汉代依然沿用这些说法，如董仲舒、刘向、京房均有彗星入北斗象征乱象的言论，而纬书即承袭这些理论，如《春秋感精符》、《春秋汉含孳》，见《开元占经》卷九十引，中国书店影印本，659页，1989。

② 《古微书》卷三十三，《集成》，359页。

③ 《古微书》卷十四，《集成》，232页。

④ 如《周礼・春官・保章氏》“以五云之物弁吉凶”，《十三经注疏》，819页；《国语・楚语上》记伍举对楚灵王语“台不过望氛祥”，545页，上海古籍出版社，1988；《左传》昭公二十年记梓慎望氛断定宋有乱事，《十三经注疏》，2090页；《墨子・迎敌祠》，《墨子闲诂》卷十五，528页以下，中华书局，1986。

⑤ 《诗经・大雅・灵台》郑玄笺：“天子有灵台者，所以观祲象，察气之妖祥也。”《十三经注疏》，524页。

⑥ 马世长：《敦煌县博物馆藏星图、占云气书残卷——敦博第58号卷子研究之三》，载北京大学中古史研究中心编：《敦煌吐鲁番文献研究论集》，中华书局，1983。又，可以参见坂出祥伸：《望気术のさまざま》，载《中国古代の占法——技术と咒术の周边》，研文出版，东京，1991。

⑦ 《纬书集成》，102页、284页。

⑧ 可以参见《道法会元》卷十四所载的物验术，《正统道藏》正一部，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社影印本，28册，1988。

⑨ 当然，天文与地理的知识与实用性的生活技术相关，如与天文地理相关的气象经验，《春秋佐助期》中所记载的“古语”和《春秋汉含孳》所记载的测风雨就是例子，前者说“月丽于毕，雨滂沱，月丽于箕，风沙扬”，后者所说“穴藏之蚁先知雨，阴曀未集，鱼已唫喁，巢居之鸟先知风，树木未摇，禽已羽翰”，就是根据经验而观察天上的星象与地下的物候所得来的气象知识。见《古微书》卷十二，《集成》，218页、219页。按：相同的话也见于《淮南子》卷二十《泰族》，《淮南鸿烈集解》663页。又如与祈禳趋避相关的仪式方法，《春秋汉含孳》中记载的“雩祭祷辞”和“请雨祝”，前者是“万国今大旱，野无生稼，寡人当死，百姓何谤，不敢烦民请命，愿抚百姓，以身塞无状”，显然设计的是天子祈雨时的话语，后者是“昊天生五谷以养人，今五谷病旱恐不成，敬进清酒搏脯，再拜请雨，雨幸大澍”，则设计的是平民祈雨时的祝辞。《古微书》卷十二，《集成》，219页。

来强行裁判这两类知识的高下，那么我们应当记住，在古代中国人的思想世界中，它们本来同出一种文化背景与土壤，是同一知识系统中的东西，它们都来自经验与联想，因此同样可信而且合理。如果说前者是为人们预测社会与人类行为的吉凶，那么后者是为人们预测宇宙与自然运行的轨迹，在当时，这种在后世分别归属于天文、地理之学并与占卜技术截然分开的知识已经十分发达。天象历法方面，如《洛书甄耀度》里所说的"周天三百六十五度四分度之一，一度为千九百三十二里"，其实已经是对公转轨道与周期的测试与估算[1]，又如《尚书考灵曜》中已经指出的"地有四游"，其实就是与公转轨道不垂直的地球自转所导致的太阳视位置在冬至、夏至所形成的变化，而它所说的"地常动移而人不知"，则让后人怀疑古人是否已经预感到了地球的运行[2]，再如《春秋元命苞》中的"天如鸡子，天大地小，表里有水，地各承气而立"的浑天说，则更是常常令后人惊叹古人对宇宙敏锐的直觉把握[3]，至于《易通卦验》里关于日晷之影在一年各个节气中长短的变化，分明就是掌天文者对日晷的观测记录，《孝经援神契》中北斗斗柄指向与节气的对应，其实已经涉及了太阳历的天文依据[4]。地理博物方面，如《春秋元命苞》中"昴毕间为天街，散为冀州，分为赵国，立为常山"等等关于冀、扬、荆、青、徐、兖、豫、雍、益、幽、并等州与二十八宿分野的说法，就表明当时人对自己所处的世界的理解[5]，《诗含神雾》对齐、陈、秦、唐、魏等地位置与所配季节、音律及土地特征、民风的记载，《孝经援神契》对天下土地山川的数字描述，虽然多是想象之辞，但也毕竟是一种试图对天下资源的把握，反映了当时人对地理环境的认识[6]，而《乐稽耀嘉》中所记载的"东夷之乐，持矛舞"、"南夷之乐，持羽舞"、"东夷之乐曰离"、"南夷之乐曰兜"，《诗含神雾》中"四方夷貊，制作器物，多与中国反。书则横行，食则合和，伏则交脚，鼓则细腰"[7]，则更表明当

---

① 《集成》，129 页。

② 《集成》，94 页、139 页。

③ 《集成》，103 页。

④ 《古微书》卷十五、卷二十七，《集成》，237—238 页、318 页。王梦鸥《阴阳五行家与星历及占筮》曾经说，"阴阳家就是气象学者"，《历史语言研究所集刊》43 本，台北，1971。

⑤ 《古微书》卷七，《集成》，185 页、186 页。这种说法当然不只是纬书的专利，在《史记·天官书》、《淮南子·天文》、《淮南子·地形》中都有，但它在纬书中的普遍存在，说明它在当时至少是一种公众的知识。

⑥ 《古微书》卷二十三、卷二十七，《集成》，289 页、320 页。

⑦ 《古微书》卷二十二、卷二十三，《集成》，288 页、294 页。又，《古微书》卷三十四《河图玉版》也记载有古越俗祭防风神事，《集成》，368 页。

时人对周边区域文明的揣测与想象所构成的知识[①]。

上述两方面知识都依托了一个共同的背景，也都出自同一种土壤。《礼记·月令》孔颖达疏曾经说到，《周礼》中有冯相、保章二氏，"虽俱掌天文，其事不同"，冯相氏"主日月五星，年气节候，推步迟疾，审知所在之处，若今之司历，主其算术也"，而保章氏则"守天之文章，谓天文违变，度数失其恒次，妖孽所在，吉凶所生，若今之天文家，惟主变异也"[②]，冯相、保章的区别，正仿佛这两类知识的差别，而他们同为周室之官，又正象征着这两类知识的共同来源与共同基础。当战国的精英思想与一般知识在"道术为天下裂"时逐渐分明时，它们仿佛都被当时更为人所关心的人文知识和政治策略排挤到了思想史的"边缘"，而不在思想史的"中心"。但是，这并不意味着这些知识的最后消失，在《汉书·艺文志》中可以看到，被统称为"数术"的这两类知识仍然是当时知识的一大门类，《汉志》数术略中，第一部分多为占星之术，与古天文之学类似[③]，第二部分即推历之术，与古历算之学相关[④]，第三部分是阴阳刑德、五行灾异之术，包括堪舆、钟律、刑德、式占等等[⑤]，第四部分是筮龟即易占，这是源远流长的古代预测方法，第五部分是物验杂占，如人鬼精物六畜变怪耳鸣喷嚏异梦等等，第六部分就是形法，所谓形法，包括异域地理、相宅相物等等，《汉志》说是"大举九州之势，以立城郭室舍形，人及六畜法之度数，器物之形容，以求其声气贵贱吉凶"。可见，"数术"这类技术在汉代既包罗万象，又流传极广，而且是人们普遍接受的知识，它的存在本身就证明，古代思想土壤并不像我们所理解的那么"纯洁"和"高雅"，在它的普遍存在的土壤中产生纬书之学也并不是一件奇怪的事情。

提升知识的文化品格：术士对数术理论化与知识系统化的努力

值得注意的倒是，这些一直处在自然状态的知识与技术虽然本来都出自古代中国的共同的知识背景和文化土壤，但是在秦汉之前它们却始终处在普遍而零星的自然状态，至少在现在没有看到它有成形的思想表述，然

① 贺昌群曾经指出："古代对世界地理之知识，可分为两个系统，一为以想象构成者……二为……取材于曾经身历其地者之耳闻目见。"纬书中的地理知识亦如此。见于《汉代以后中国人对于世界地理知识之演进》，载《贺昌群史学论著选》，29页，中国社会科学出版社，1985。

② 《礼记·月令》"乃命大史，守典奉法"句下孔疏。《十三经注疏》，1356页。

③ "序二十八宿，步五星日月，以纪吉凶之象，圣王所以参政也"。

④ "序四时之位，正分至之节，会日月五星之辰，以考寒暑杀生之实……又以探知五星日月之会，凶厄之患，吉隆之喜，其术皆出焉，此圣人知命之术也"。

⑤ "五行之序乱，五星之变作，皆出于律历之数而分为一者也，其法亦起五德终始，推其极则无不至"。

而，当秦汉时代中国思想世界逐渐定形的时候，也激活了这些知识与技术自己原有的潜在的理论思路。古代中国关于“气”、“阴阳”、“五行”的思想已经为它提供了一个归纳与整合的理论，古代中国以北极为天中，天道左旋，地道右行，四象八方、二十八宿环绕的天文知识与地分九州，对应上天，各有分野的地理知识也早已给它预设了一个空间与时间的框架，而古代中国十分流行，在秦汉时代达到鼎盛并得到各家公认的“类同相召，气同则合，声比则应”的感应原则又给这类知识与技术提供了一个把自身连缀为一个经验的系统与网络。当那些一直处在社会实际生活中掌握着实际生活的知识，却不曾在意识形态中有话语权力的巫祝、术士们意识到这一普遍的理论框架和系统时，他们就会有意识地为自己的知识与技术寻找一个公认的、主流的、系统的理论依据和经典依据。《史记》卷一二七《日者列传》记载司马季主，说他“闲坐，弟子三四人侍”，仿佛是冉有、公西华、曾点环侍孔子的模样，而且他们谈论的已经不再是具体的方术，而是——

> 方辩天地之道，日月之运，阴阳吉凶之本。

当贾谊与宋忠上前请教时，他——

> 复理前语，分别天地之终始，日月星辰之纪，差次仁义之际，列吉凶之符，语数千言，莫不顺理。

“天地之道”、“莫不顺理”的道与理，就不再仅仅是解决具体问题的方技与数术，司马季主可以说是一个象征，象征着方术及方士试图提升自己文化品格，并赋予方术以总体的哲理体系与经典依据，以进入社会意识主流的趋势。正如我们在前面所说，掌握着秦汉时期知识与技术的，除了少数知识精英外，还有相当多类似巫祝的术士，他们活跃在社会生活的各个层面，上自朝廷下至村落，而支配秦汉时期的思想与行为的，除了颇具哲理意味的精英思想外，还有相当丰富的、可以付诸实用的经验和技术以及与之相关的故事。历数、星象、云气、物怪等等知识，昆仑、三岛、十洲等等传说，在当时都很流行，并不比那些看上去哲理化的东西影响小，这些本来就以宇宙、社会、人类的同源同构互感的思路为背景的经验，以及在这种经验上形成的知识与技术，渐渐地在思想整合的过程中明确了自身的依据，于是，在秦汉时代天人合一、天人感应的说法渐次为上层人士确认的时候，它们终于要攀附具有权威的经典，表述自身的思想依据，开始为提升自身的文化品格、在精英垄断的文化格局中占一块位置而努力，因为它们本身就是以天地人合一的

天人感应为基本思想的。

我想，这可能就是纬书在汉代兴起的缘故之一。

二

知识阶层对数术知识的引用：儒士中的神秘化与政治化风气

与一般知识力图向精英思想提升的趋势一致，精英思想也在向这种一般知识索取资源。在汉初以来学术与思想的意识形态化过程中，儒学不断修正其过分理想主义与精神主义的道德中心思路，采纳了相当多的黄、老思想为自己建构宇宙支持系统[①]，采纳了相当多的法术思想为自己开发制度与法律系统，同时也采纳了相当多的数术方技知识为自己建设一种沟通宇宙理论与实际政治运作和实际社会生活之间的策略与手段，不仅是董仲舒，此后相当多的儒者及官僚都在运用这种以阴阳五行为骨架、天人感应为中心、灾异祥瑞与现实政治相贯通的理论，也有不少儒者或官僚本人就很精通这种预测祸福的技术[②]。随意举两个例子。《汉书·魏相传》记载，汉宣帝时——

> (魏相)数表采《易阴阳》及《明堂》、《月令》奏之。

所谓《易阴阳》是讲阴阳变化，《明堂》是讲祭祀制度，《月令》则是以天象历算为中心安排各种事宜的一门学问，都与纯粹的道德伦理无关，而与现实的阴阳灾变、神灵祈禳、天象历算相近，所以他上书中反复强调"阴阳未和，灾害未息"，并讲了一套"天地变化，必由阴阳，阴阳之分，以日为纪，日冬夏至，则八风之序立，万民之性成"的道理和五方五行配五神八卦的知识[③]，其实与纬书内容十分近似；《汉书·翼奉传》又记载，翼奉"好律历阴阳之占"，汉宣帝时曾经上封事告诉皇帝，"知下之术，在于六情十二律而已"，所谓"六情十二律"，也是以人的各种情感与五方相配，并分纳入十二支，根据这"十二律而御六情"，即可以洞察臣下的邪正忠奸，他还自称懂得"五际之要"，能察知日蚀地震的警示意味，"犹巢居知风，穴处知雨"[④]，所谓"五际"，是一种以历日

① 关于这一点，可参见本编第二三节的论述。

② 其中如孟喜、焦延寿、京房的易学即所谓"象数之学"就是"候阴阳灾变书"，见《汉书》卷八十八《儒林传》，3599 页、3601 页。

③ 《汉书》卷七十四，3139 页。

④ 《汉书》卷七十五，3175 页。

干支关系来推断人事的方法，孟康引《诗内传》说五际是“卯酉午戌亥也，阴阳终始际会之岁于此，则有变改之政也”[①]，如卯酉之间是革政，午亥之际是革命等，翼奉说，“人气内逆，则感动天地，天变见于星气日蚀，地变见于奇物震动”，于是传统中的历日推运之学、望气占星之学、物验地震之学，便都囊括于阴阳五行大系统中，得到了政治性的运用，翼奉所说的“六情”与“五际”，虽然出自他所传的齐诗系统，但也促进了纬书之学的兴盛，《春秋演孔图》就拈出这一理论，称“《诗》含五际六情”，而《春秋汉含孳》也沿用了翼奉的比喻，也说“巢居知风，穴处知雨”[②]。

这在当时似乎是一种风气。《汉书·萧望之传》记载，汉宣帝地节三年京城雨雹，萧望之便上疏“愿赐清闲之宴，口陈灾异之意”，并以为“阴阳不和，是大臣任政，一姓擅势所致”[③]，又《匡衡传》记载，汉元帝初因为“有日蚀地震之变，上问以政治得失”，匡衡就上疏说，“天人之际，精祲有以相荡，善恶有以相推，事作乎下者，象动乎上，阴阳之理各应其感”[④]。尤其可以看出这种风气在人们心目中的地位的，是以下两件事：其一是《汉书·翟方进传》所记，汉成帝时李寻看天象有荧惑守心，便上书翟氏提醒说，“三光垂象，变动见端，山川水泉，反理视患，民人讹谣，斥事感名……今提扬眉，矢贯中，狼奋角，弓且张，金历库，土逆度，辅湛没，火守舍”，所以一定要有所更张，这使翟氏忧心忡忡，因为翟氏也好星历之学，曾经向田终术等传授过这一技术，结果他听说这一灾变是“大臣宜当之”，又受到汉成帝的一顿斥责后，竟“即日自杀”[⑤]；其二是《汉书·丙吉传》中著名的牛喘故事，丙吉当政，“逢清道群斗者，死伤横道，吉过之不问”，倒是看到“牛喘吐舌”，却极为注意，据他说，“方春少阳用事，未可大热，恐牛近行用暑故喘，此时气失节，恐有所伤害也”[⑥]。也就是说，作为位居三公的人，应当关心的是“调合阴阳”，而牛是否反常喘气，是阴阳是否失调的征兆，所以他要格外关注，想从中看出阴阳变化的大究竟，这就是所谓“《春秋》灾异，以指象为言语，故在于得一类而达之”的思路[⑦]。上述魏相的专门是《易》，“举贤良，以对策高第”，直至御史大

---

① 《古微书》卷二十四注引，《集成》，300页。
② 《古微书》卷八、卷十二，《集成》，191页、218页。
③ 《汉书》卷七十八，3273页。
④ 《汉书》卷八十一，3335—3337页。
⑤ 《汉书》卷八十四，3421—3424页。
⑥ 《汉书》卷七十四，3147页。
⑦ 《汉书》卷八十五《杜邺传》，3476页。

夫，翼奉“治《齐诗》，与萧望之、匡衡同师”，萧望之不仅治《齐诗》，还向夏侯胜“问《论语》、《礼服》”，翟方进则是学《穀梁传》出身的博士，“积十余年，经学明习”①。当儒者所奉的经典中缺少“指象”，不能预见未来有何吉凶祸福，不能指示社会如何祈禳趋避的时候，他们就不自觉地要引进一些来自天象历算推运占星望气一类的知识与技术，来填充、修补或扩张自身原来的思想体系，其中《易》、《诗》、《春秋》是首当其冲的，《易》之阴阳，《诗》之比兴，《春秋》的灾异天变，都成了容纳与推衍天人感应的空间，他们通过征兆或象征，引入望气、星占、物验等等知识，借助阴阳五行的理论，采纳方术中的卦爻、干支与天象历算方法，把它们附会到政治问题上，以此来调节政治的运作②。

以解释已知现象，推测未知领域

本来，方技数术知识虽然来自对天象历算气象物候地理博物等方面的经验，但它毕竟零散而不成系统，但是，当它进入上层社会，并需要解释已知与未知、当下与未来的所有事物与现象时，它就不免捉襟见肘，因为具体的经验并不能解释一切，于是当它被上层文化人所接纳，并提升为上层的思想时，它就把这种经验扩张，并引入了当时主流的宇宙理论，就可以借助理论的运算加上经验的想象，迅速膨胀自己的涵盖范围，以解释已知现象，推测未知领域。在纬书中，我们可以看到相当多的内容，都与巫祝史宗的知识与技术有关，但又都吸取了当时的哲理，超越了具体的、操作的范围，成了纯粹的，甚至是形而上的思辨。比如玄想宇宙时间经历了“太初”、“太始”、“太素”，宇宙空间状态有如“车轮之过”③，推测天与地一一相应，“天有五行，地有五岳，天有七星，地有七表，天有八气，地有八风，天有九道，地有九州”④，想象自己所能亲见之外的地方，如“三危山在鸟鼠之西南，上为天苑，星政山在昆仑东南，为地乳，上为天麇星……”⑤，如中国之外另有十洲，“玄洲在北海中，……上有芝草玄涧”，“流洲在西海中，……冶其铁作剑，光明照洞如水

① 以上均分别见于《汉书》各人本传。

② 当然，这与汉代的君主迷信这些东西有关，《后汉书》卷八十二《方术传》说，“汉自武帝颇好方术，天下怀协道艺之士，莫不负策抵掌，顺风而届焉”，并说，这种风气一直到东汉，“习为内学、尚奇文、贵异数，不乏于时矣”，2705页。但是，从另一角度说，这也是汉代儒者的自觉提倡，从汉代历史文献来看，汉儒的这一策略还是有效的，所以汉代君主对日蚀、地震、水旱之类的现象格外重视，这也是纬书在当时的社会作用之一，这方面的情况可以参看清人赵翼《廿二史劄记》卷二《汉重日食》、《汉诏多惧词》，25页，世界书局，1939。又可以参看钟肇鹏《谶纬论略》152页关于日食与政治关系的图表，辽宁教育出版社，1992。

③ 《乾坤凿度》卷上，《春秋元命苞》，分见《集成》，6页、103页。

④ 《河图括地象》，《集成》，125页。

⑤ 《洛书甄耀度》，《集成》，129页。

精”等等①。我想，纬书一方面要把当时人们看到的所有事物的事物和现象都整齐地纳入它所设定的秩序之中，使它们都得到妥善而合理的解释，至少是可信的解释，另一方面它要努力地延伸和扩张它的适用范围，对未来可能发生的事物和现象也进行预定的安排与解释，也使自身的理论的权威性不受挑战，因此它不得不拓展它的想象与推理，从已知想象未知，从现存推测未来，从经验扩张到理论，它们选定“气”、“阴阳”、“五行”不仅因为这一思路是中国古代以来最为人所信奉的思路，而且这一理论的高度涵盖与超越性使它总是似是而非地可以解释一切，又符合人们直觉与经验，“汉代的思想家即使不是全部，似乎也是大部分接受了这个理论”②，其原因就是它本身来自古代中国思想世界，具有传统的惯性，又在解释中可以十分有效地自圆其说。于是，纬书之学不仅比方术多了一层自觉的宇宙理论与社会思想的色彩，而且也因为宇宙理论与社会思想的支持，使它自信可以解释更多的经验与想象、事物与现象，《尚书考灵曜》一开始论述天象地理历算推运，便是要为纬书之学建筑一个庞大的无所不包的体系，而它也相信一切都在这一体系中可以得到合理解释，即所谓“通天文者明，审地理者昌，明者天之时也，昌者地之财也”③。举几个例子，像冬季取火，本来是一种更新的仪式④，但有了“五行”的理论，它就可以解释，“春取榆柳之火，夏取枣杏之火，季夏取桑柘之火，秋取柞楢之火，冬取槐檀之火”的原因⑤，像日晷之影的长短，本是据地球公转角度运算的历日之学，但有了“阴阳”理论，它就可以解释日晷之影变化中所暗示的水旱、日蚀、月蚀与阴阳消息的关系⑥；再像《春秋元命苞》关于月亮“体自无光，藉日照之乃明”的想象，恰恰与近代的观测一致，但它的依据却不是观测，而是阴阳理论，这种想象由于有了阴阳理论的推衍，所以便可以给予一个终极的解释说，月是“阴精”，阴为阳辅，所以只能藉阳之光⑦。可能今天的人们会觉得，这些解释真是似是而非，但无论这种解释是

---

① 《龙鱼河图》，《集成》，124 页、125 页。

② 参见《剑桥中国秦汉史》，738 页，中译本，中国社会科学出版社。

③ 《古微书》卷一、卷二，《集成》，139—155 页。

④ 关于“取火”，参看裘锡圭：《寒食与改火》，载《中国文化》第二期，香港中华书局，1990。

⑤ 取火的话语，据说，多来自《周书》与《邹子》，如《论语》“钻燧改火”句注引《周书》、《周礼·司爟》疏引郑司农注中引《邹子》，以及《太平御览》卷二十二、九五八引《周书》，卷二十四、二十六、九五四、九六五引《邹子》，都有这一段“取火”的记载。

⑥ 《古微书》卷十四，《集成》，233 页。

⑦ 《五行大义》第十六《论七政》引，《中国方术概观·式法卷》，114 页，人民中国出版社，1993。

天才的想象还是肤浅的比附，在当时它却极为有效地解释了一切，并给人们以掌握一切的自信。

三

互动：获得宇宙支持系统和获得经典支持系统

获得宇宙论的支持无疑是使方术一类知识获得权威与信仰的一个重要途径，不过，这还不够，在汉代儒家经典已经成为知识主干并被官方立于学官之后，获得经典系统的支持则是它获得权威和信仰的另一途径。我们知道，在汉之前，就已经有了以六经为知识渊薮与真理依据的观念[①]，因为这些经典不仅是"先王旧典"，有悠久的历史与辉煌的来源，而且它确实包含了相当丰富的内容，也留下了相当广阔的解释余地，《礼记・经解》曾经说，温柔敦厚是"《诗》教"，疏通致远是"《书》教"，广博易良是"《乐》教"，絜静精微是"《易》教"，恭俭庄敬是"《礼》教"，属辞比事是"《春秋》之教"，但是实际上可以阐释的空间决不止此，《史记・太史公自序》中就说五经中包括了天地阴阳四时五行、经济人伦、山川溪谷乃至草木鱼虫等等，而《易》长于变，《礼》长于行，《书》长于政，《诗》长于讽，《乐》长于和，《春秋》长于治人，不止是精神与人格，还涉及了宇宙、政治、自然、社会各个方面。所以，"经书标准性内容，对于人类精神所支配的种种生活来说，无论在内在的道德教化层面还是在外在的实际应用层面，都是广泛普遍的依据"，"在中国精神史上，经书拥有本质的意义"[②]。这种情况，在西汉以来更为明显，《汉书・夏侯胜传》记载，夏侯胜曾经自信地对人说：

> 士病不明经术，经术苟明，其取青紫如俯拾地芥耳，学经不明，不如归耕。[③]

这表明经典之研读，对于文化人来说，已经不仅是一种文化意义上的学术，而且还是一种政治意义上的知识，它与"青紫"即政治权力和经济利益的关系已经使它具有天经地义的垄断地位与实用性质，同书《匡衡传》则记载匡

---

① 尽管《淮南子》卷二十《泰族》在谈到六经时还有微辞，认为"《易》之失鬼，《乐》之失淫，《诗》之失愚，《书》之失拘，《礼》之失忮，《春秋》之失訾"，但这只是少数黄老学者的说法，其后基本上是一片颂声盈耳。见《淮南鸿烈集解》，674 页。

② 加贺荣治：《中国古典解释史・魏晋篇》，6 页，劲草书房，东京，1964。

③ 《汉书》卷七十五，3159 页。

衡于汉成帝时的上书：

> 六经者，圣人之所以统天地之心，著善恶之归，明吉凶之分，通人道之正，使不悖于其本性者也。故审六艺之指，则人天之理，可得而和，草木昆虫，可得而育，此永永不易之道也。①

本是历史、文学、占卜、仪式的著述，一旦拥有了这种精神上的绝对意义与前述现实中的绝对利益，那么它就不再是一种可以自由审视的学术文本而是只能仰视的信仰对象，同样，它也不再拥有书林中的平等的位置而成了高踞群书之上的“经”，有“经”，不免也就有了希望分享其权威性的“纬”，因为经书毕竟只有几种，无论如何自由阐释，总是受到历史与文本的制约的，而纬书却可以无限制地制造，它可以兼容流行的知识与技术、想象与经验，也因为它与经书的关系而分润其权威的光环，所以，一方面在纬书之学中，《易》就成了“气之节，含五精，宣律历，上经象天，下经计历，《文言》立符，《象》出其节，《彖》言变化，《系》设类迹”的神秘著作②，《书》就成了“上天垂文象，布节度”的，上天象征与警示人间的伟大著作③，《礼》则“与天地同气，四时合信，阴阳为符，日月为明”④，《诗》则是“天地之心，君祖之德，百福之宗，万物之户”⑤，而《春秋》则更是“以天之端，正王者之政”的大书⑥，另一方面，虽然孔子以来经典也“陈天人之际，记异考符”⑦，但还是需要有纬书来佐经，表明“天人同度，正法相授，天垂文象，人行其事”的具体依据与实例⑧。依据《古微书》并不完整的搜集，仅仅后世还残存的纬书中，附着于《尚书》的十九种，附着于《春秋》的十五种，附着于《周易》的十一种，附着于《礼》的三种，附着于《乐》的三种，附着于《诗》的三种，附着于《论语》的五种，附着于《孝经》的七种，此外还有以《河图》、《洛书》为名的二十三种，这近九十种纬书一方面拥有不言自明的宇宙阴阳五行理论与天文地理知识的背景，一方面拥有与经书分享的权威性质，因此它在汉代曾经拥有相当多的读者与信众。

---

① 《汉书》卷八十一，3343页。
② 《春秋说题辞》，《古微书》卷十一，《集成》，213页。
③ 《尚书璇玑钤》，《古微书》卷五，《集成》，173页。
④ 《礼稽命徵》，《古微书》卷十八，《集成》，255页。
⑤ 《诗含神雾》，《古微书》卷二十三，《集成》，288页。
⑥ 《春秋元命苞》，《古微书》卷六，《集成》，177页。
⑦ 《春秋合诚图》，《古微书》卷十二，《集成》，221页。
⑧ 《春秋元命苞》，《古微书》卷七，《集成》，183页。

如果更进一步分析，仅仅拥有理论、知识的权威性，还不足以实现所谓"话语的霸权"。在某种意义上说，经典的话语霸权来自它对国家意识形态以及制度、法律、教育的垄断与干预程度，纬书如果要取得与经典同等的话语霸权，则必须将它的话语意向明确地指向政治。所以在纬书中可以发现，在星占、风角、物验、推历等等具体技术的描述中，其最后的指向居然大多是朝廷政事，所谓"其主好文，则凤凰来翔"，所谓"月食则正臣下之行，日食则正人主之道"，所谓"人君不好士，走马被文绣，犬狼食人食，则有六畜谈言"，所谓"王者得礼之宜，则宗庙生祥木"，所谓"王者德政，海内富昌，则镇星入阙"等等，都是对政治的干预①。

这种政治热情使纬书的撰述者们一方面特别热衷于搜寻历史，为当下的政治提供借鉴，于是使纬书中充满了种种关于先人的光荣与耻辱的故事，并掺入了神秘的、来自天命的、有关得失的传说，如尧梦长人而举舜、舜受命时凤凰来仪、白帝精以星感生禹、夏桀无道地吐黄雾、黄鱼双跃出济于坛，天乙受命、赤雀衔丹书止于姬昌门户、十日雨土于亳而纣卒国灭等等②，一方面特别关注于现世，以灾异祥瑞警戒当局，于是在纬书中也有相当多的关于政治举措的见解，而政治得失又都与天地变化息息相关，如"百川沸腾，众阴进，山冢摧崩，人无仰，高岸为谷，贤者退，深谷为陵，小临大"，又如"政在臣下，婚戚干朝，君不觉寤，虹霓贯日"，再如"国大旱，冤狱结"，"臣逆民悲，情发则水出河决也"③，显然他们极希望有一种与宇宙自然的法则和秩序相对应的、拥有不容置疑的合理性的政治秩序，所以常常越俎代庖，在纬书中推出事关天下政治大局的设想，不妨以《孝经援神契》为例，这部设计宏大而且至今保存较多的纬书中，不仅有关于天地宇宙的整体描述，而且在这个宇宙天地的背景支持下，谈论到了几乎朝廷所有重大祭祀仪式与设施，其中如上圆下方仿效宇宙天象以"事上帝"、"祀文王"的明堂，观测天象推步历日，并察云气星变"宣德察微"的灵台，祭祀土地与五谷的社稷，以及封禅泰山、养老辟雍等等④，他们希望通过这些在古代中国人心目中富有象征意味的仪式与典礼来整肃人间的秩序，也希望通过这些关于秩序的议论来提升纬书及

① 分别见于《乐稽耀嘉》、《易通卦验》、《乐叶图征》、《易萌气枢》、《礼稽命征》、《春秋演孔图》等，《集成》，284页、233页、274页、248页、259页、192页。

② 参见《尚书帝命验》，《古微书》卷三，《集成》，157—167页。

③ 参见《诗推度灾》、《易筮类谋》、《春秋感精符》等，《集成》，299页、247页、204页。

④ 《古微书》卷二十八，《集成》，327页、328页。

其背后的知识与技术在文化中的位置与等级。

四

总结：儒家思想中宇宙观念与实用规范的建立及经典解释系统的确立

经历了三四百年，从秦汉之际到东汉之末，中国思想世界中纬书之学由兴而盛，由盛而衰，它把古代中国关于宇宙的观念、天文地理的知识、星占望气等技术、神仙传说与故事，与传统的道德和政治学说糅合在一起，一方面试图以理论与经典在知识系统中提升自己的文化等级与品位，一方面试图以这一套囊括诸家，包笼天地人神，贯通终极理想、思想道德、制度法律与具体方术的知识系统干预政治，以建立理想的秩序[①]。它显示了两汉时期思想的体系化与标准化趋向，也促成了国家神学的诞生。

从发生学的角度说，我们大体可以判定，它的主要动力来自一般知识与技术中自我提升与自我整合的倾向，不过，也不否认这里也有精英思想向民间吸取使用知识与技术的意味，精英思想与一般知识自从其自然分化以来，并不是分道扬镳，井水不犯河水，而是常常在互动过程中发生着种种交流，方术与阴阳五行理论及天文地理知识在交融，儒家学说与阴阳五行理论及天文地理知识也在交融，在阴阳五行理论与天文地理知识这一普遍的文化土壤中，精英思想与一般知识都找到了它们旧时的共同背景与依据，在这种背景与依据中互相靠拢。

但是，交融与合流常常也瓦解彼此的界限，而彼此界限的消除则产生了另一种后果，就是缺乏独立的、强大的知识传承系统与权力保障系统的一方被另一方消解或同化。董仲舒以后的儒学，一方面凭借官方确认的儒家经典地位与教育传承系统，稳稳地确立了正统或主流的地位，一方面在经典知识之外挪用着包括纬书在内的各种知识与技术，通常，人们都以为《汉书·

---

① 在纬书以及其他受到纬书影响的历史文献中，我们可以看到的是中国人心目中的宇宙与社会秩序格局。这是一个自然、社会与人的三位一体、结构类似并彼此相通的混沌宇宙体系，在这个体系中：天地以静止不动的“极”为中心、天体以北斗为柄，日月周行，四周二十八宿分布，按阴阳五行规律运行，安排着自然的秩序，社会与个人也与天相应，“极”相当于地上的帝王，星辰相当于在周围环绕帝王的政府官吏，庞大的天穹仿佛邦国的疆土，“中国”虽然不是地理意义上的中心，但却也是政治文化意义上的中心，四夷是环绕它的众星，至于“人”，也是天地的投影，《孝经援神契》说，“人头圆象天，足方象地，五藏象五行，四肢法四时”，《春秋元命苞》甚至说，“掌圆法天，以运动，指五者，法五行”。总之，自然、社会与人互相之间，依照人们的经验、想象和体验的途径，有着感应或互动的关系。参见葛兆光：《众妙之门——北极、道、太一与太极》，载《中国文化》第三期，香港中华书局，1990；《道教与中国文化》，上海人民出版社，1987。

艺文志》不登录纬书，但是细细搜检，仍有许多来自纬书的知识与技术被经书系统所汲取，如《易》类就有《杂灾异》三十五篇、《灾异孟氏京房》六十六篇，《书》类就有刘向的《五行传记》十一卷①、许商的《五行传记》一篇，《礼》类则有《明堂阴阳》三十三篇、《明堂阴阳说》五篇②，都表明经典系统的儒学也在宇宙论的背景下汲取采纳这些来自一般知识与技术，作为讨论道德与政治的实用策略，所以前引魏相、翼奉、匡衡、萧望之、丙吉等等士大夫阶层的学者或官僚，才对阴阳灾变有如此的兴趣与信仰。而到了《白虎议奏》与《白虎通》的时代，这种汲取与采纳已经不再是问题，而纬书之学已不再是“他者”，于是，在纬书之学渐渐取得正统和主流的认同的时候，它也就在这种认同中丧失了存在的意义，所以说纬学达到顶点时，却也正是它衰亡的开始，当儒者把它的阴阳五行理论与天文历算知识接纳到正统与主流意识形态中，它就只剩下原本的数术方技一类东西，在理智的学者的批评中渐渐退潮，又回归到了民间即原来的起点③。

相反，儒家的经学则在此时期逐渐坐稳了思想权威的位置。从西汉文、景时代只有《诗经》博士（申培、韩婴、辕固生）、《公羊春秋》博士（胡毋生、董仲舒）④，到汉武帝时“立五经博士”（《尚书》：欧阳生；《礼》：后苍；《易》：杨何；《春秋》：董仲舒、胡毋生；《诗》：各家），到汉宣帝时正式确定五经十四博士，从汉初“诸博士具官备问，未有进者”，到汉武帝时公孙弘“以《春秋》，白衣为天子三公，封平津侯”⑤，博士弟子从汉武帝时的五十人，昭帝时的一百人，宣帝时的两百人，到成帝时的三千人，凡通一经者可以免役，经典之学成了通向理想的唯一阶梯，更诱使士人认定它是一切知识的基本来源。在当时的

---

① 杨树达《汉书窥管》引《五行志》称，刘向治《穀梁春秋》，“数以祸福，传以《洪范》”，又王应麟《汉志考证》引沈约说，“刘向广演《洪范》，休咎之文益备”，《汉书艺文志注释汇编》，28 页，中华书局，1983。

② 参见《汉书艺文志注释汇编》14 页、15 页，沈钦韩称，《后汉书·郎顗传》中的《易天人应》即《杂灾异》一流著述。

③ 例如《汉书·艺文志》“数术略”各类的小序，它把方术提升到“道”的层面，却批评下层方士的具体技术与操作，他说，大道“非湛密者弗能由”，而“小数家因此以为吉凶而行于世，寖以相乱”。不过，纬书之学在两晋南北朝的士大夫中还有一定影响，关于这一点，请参看吕宗力：《两晋南北朝より隋に至る图谶を禁绝する历史の真相》，载《中村璋八古稀纪念东洋学论集》，272—286 页，汲古书院，东京，1996。

④ 王应麟《困学纪闻》引东汉翟辅之说，以为汉武帝前只有《诗》立博士，这是不对的，《史记》卷一二一《儒林列传》已经记载胡毋生、董仲舒“以治《春秋》，孝景时立为博士”。3127 页、3128 页。

⑤ 《史记》卷一二一《儒林列传》，3118 页。

士人看来，它一方面是人格与精神的支柱，像黄霸与夏侯胜久在狱中，黄霸要向夏侯氏学读经，就引了孔子的话说是为了“朝闻道，夕死可矣”，可见学经典就是学大道，夏侯胜批评他的侄子好采纳各种注解“具文饰说”时，就说他是“章句小儒，破碎大道”，可见肢解经典就是破碎大道[①]；但是另一方面它又是知识与技术的总汇，不仅仅是皮锡瑞《经学历史》中所说的“以《禹贡》治河，以《洪范》察变，以《春秋》决狱，以《三百篇》当谏书”，确实在当时是以经典作为教科书，学习语言文字，多识草木鸟兽，懂得做人道理。在经典的传承中，知识在一代一代传授，到东汉时代，经学著述大大增加，不仅有兼通数经的通儒如许慎、尹敏、贾逵、马融、景鸾、何休，有《易说》、《诗解》、《公羊解诂》、《论语注》、《五经异义》、《周官解诂》、《诗注》、《易注》、《尚书注》、《论语注》等等杰出著述，还有郑玄这样的大学问家和他对经典的精博注释。

经学成了绝对显学，而绝对权威的经典的解释之学也由此成了中国精英思想中知识的来源与真理的凭据

《后汉书·桓荣传》记载，桓荣受封少傅、赐车马时，不由踌躇满志，“大会诸生，陈其车马印绶，曰：‘今日所蒙，稽古之力也’。”稽古能够取青紫如拾地芥，又能从中学到最基本的人文知识到最高深的宇宙知识，于是，经学成了绝对的显学，而对绝对权威的经典的解释之学也由此成了中国精英思想中知识的来源与真理的凭据：在经典及其注释中人们可以获得所有的知识，在经典及其注释中真理则拥有了所有的合理性[②]。

① 《汉书》卷七十五《夏侯胜传》，3157—3159页。

② 关于今古文经学的争论，更多的是其能否立于学官的问题，虽然他们之间有学术风格与技术上的不同，但是在汉代思想史的角度说，并不存在太重要的意义，今古文的学术之争在思想史上产生实质性影响的，实际上是在清代，所以这里不多讨论。

第 四 编

引言　异域之风

东临大海、西为雪山的地理环境可能限制了古代中国人的对外交往，不过这种限制毕竟没有把中国隔绝在世界之外。近来，一个越来越令人感兴趣的话题就是，古代中国究竟什么时候开始了它与外部世界的文化接触，而这种接触的范围究竟有多大，接触究竟引起了什么样的结果？话题是个老话题，但老话题的重新提起，却有其深刻的原因与特别的背景。

古代中国究竟什么时候开始了它与外部世界的文化接触，而这种接触的范围究竟有多大，接触究竟引起了什么样的结果

《逸周书·王会篇》曾经记载过西周武王（一说成王）时八方进贡的热闹场面，还引了《商书》中的《伊尹朝献》，似乎殷商时代就与四方（符娄、仇州、伊虑、沤深及九夷十蛮）有来往，但毕竟还在中国的版图中[①]。《穆天子传》也写过周穆王西征的故事，到了昆仑之山，见过西王母，但毕竟半是故事，半是想象，想象驰骋也还是没有超出中国的西部疆域[②]。“我南望过于三涂，我北望过于有岳”[③]，这大概是当时人想象的遥远世界的限度。《山海经》的记载倒是超越了目验的范围，以至于有人相信它是古代中国人探险的记录，或是古代中国人发现新大陆的证据，但稍怀谨慎之意，就只能把它当做想象与传说，仿佛古人显示多闻博识或见识鬼神异物的图画的解说词，毕竟也当不得真[④]。尽管我们知道交流和互渗是存在的，但我们也相信，像这两个词的本义一样，那些“流”与“渗”实在是很缓慢和零星的。但是，近年凿实的考古发

---

① 《逸周书汇校集注》卷七《王会解第五十九》，850—893页，上海古籍出版社，1995。按：《大戴礼记·甲兵》卢注曰：“殷之夷国，东方十，南方六，西方九，北方十有三”。

② 《穆天子传》所说的昆仑，与《禹贡》、《逸周书》、《庄子》、《山海经》的昆仑，似均为祁连山，参见方豪：《中西交通史》，41页，岳麓书社重印本，1987。

③ 《逸周书汇校集注》卷五《度邑解第四十四》，513页。

④ 方豪《中西交通史》上册第三章中就已经指出先秦时代中国与周边是有交往的，第四章也指出中国知识传向西方是汉代以前就有的，但是，他在第五章中更强调，直到张骞通西域，才“造成一新局面，影响于后世至重至大”。44—77页。

掘和严肃的文献考证，却使我们过去对古代中国与外界交往的低限估计发生了动摇，使我们不得不重新估价古代中国人心中的世界知识。

不妨看一个例子。过去，我们理解中的殷商文明，似乎仅仅覆盖了中原一带，但是，近年江西新干大洋洲和四川广汉三星堆精美绝伦的青铜器，却在向我们暗示，在江南、甚至在过去认为开发较晚的巴蜀，也早已有了相当高的文明、知识与技术；前面，我们屡次提起殷商时代仪式之重要，仪式上有两类重要的活动，一是占卜，一是祭献，但其所用的物品竟然相当多的不是来自中原，龟甲经生物学家鉴定，往往来自极远的南海，而青铜器的冶炼原料，近来又被研究证明，它来自遥远的云南[①]。如果再进一步追问，广汉三星堆出土的谲诡的铜面具和奇异的铜立人，与中原风格迥异，会不会启发我们向西追寻其艺术灵感的来源？云南作为后来与印度交往的要道，过去一直以为是张骞时代才有的，但是既然在遥远的殷商就可以大规模地将铜矿（或铜材）运到中原，那么通过云南与西南各个文化区域，是否早就有了一个畅通的通道而不必等到汉代？[②]

我们无法从更早的蛛丝马迹上去捕风捉影，揣测古代中国与世界的关系，像本世纪一开始到现在一直有人从㐆字猜测东西交通的途径，我们就不敢相信；我们也无法同意过分地凭借想象对古代中国与世界的关系进行描述，如殷商人渡海成了印第安人之类的神话，我们就不敢苟同。我们也不必专门论述后来中国与世界的具体交往，像葛洪到过印支一类的故事，我们就不必为其特意推敲考证，因为那时的交流早已成为可能，添上一二例证并无特殊意义。我们只是从现在已经有的一些发现来看，似乎古代中国与世界在很早就不是隔绝的，那些零星的渗透和逐渐的滋漫，就瓦解了隔绝的堤岸，于是到了汉代，由于汉王朝与匈奴争夺西域控制权的对抗，由于大月氏的西迁与贵霜王朝的崛起，由于罗马帝国与汉帝国的并立，由于陆上、海上交通技术的发展，一下子打开了中国人的视野，拓展了中国人的“世界”，并真正地在中国思想世界发生了有意义的影响。1936年贺昌群发表的《汉代

---

① 金正耀：《晚商中原青铜的矿料来源研究》，《科学史论集》，中国科技大学出版社，1987。李晓岑：《商周中原青铜矿料来源的再研究》，《自然科学史研究》十二卷三期，1993。李学勤：《商代通向东南亚的道路》，《学术集林》卷一，上海远东出版社，1994。陈茜《川滇缅印古道初考》曾经根据公元前四世纪印度的《治国安邦术》一书中有中国丝绸的记载，考证当时已经有西南通道，《中国社会科学》1981年1期。

② 黄时鉴主编《中西关系史年表》也承认“早在春秋战国时期，中西关系已经揭开序幕”，但为了严谨起见，他小心地把叙述从秦汉开始，这是可以理解的。浙江人民出版社，1994。

以后中国人对于世界地理知识的演进》一文曾经指出,《史记·大宛列传》和《汉书·西域传》表明中国对于玉门阳关以西的世界,从西汉的"包括今撒马耳干(Samarkand)及俄属土耳其斯坦,更进而西伯利亚、波斯、小亚细亚(Asia Minor),以至印度",到东汉更进而西面到达了条支、了解了大秦(罗马共和国),而北面则知道了丁零与坚昆(Kirghiz),到了贝加尔湖(Baikal),东面则肯定与日本有了来往,日本九州发现的汉倭奴王金印已经证实了这一点[①]。

地理地质学界有所谓的"板块漂移说",一个大陆,由于某种力量分成几块,或几块大陆由于互相碰撞挤压成为一块,据说喜马拉雅山脉就是这种碰撞挤压形成的"造山运动"的结果。思想史上的交流也是如此,世界视野的拓宽必然引来文化交融与冲突,文化交融与冲突则必然导致思想世界的变化。一般说来,在意识形态逐渐完熟、定型与固定化的时代,思想体系的内部就已经不再具有自我更新与引发变异的资源,即便有,更新与变异也只是在思想世界的内部,并不影响整个思想世界的格局。而此时的世界拓展与思想碰撞,就给一个相对封闭的思想世界带来了一些外在的,但又是新鲜的变革动力,在我们即将进入的这个时代,最重要的外来资源就是原产于印度的佛教。在我看来,中国思想世界经过春秋战国的分化到两汉逐渐百川汇海形成一整套系统的意识形态之后,已经不再有自己变化更新的内在动力,而正是在这一时刻,佛教东来,成了中国思想世界自我调整的契机,汉代以后中国思想史在很大程度上就是佛教的传入与中国化、道教的崛起及其对佛教的回应,中国传统思想对佛教不断的融会,以及在这种对固有资源的不断再发现过程中持续地提出新思路。

佛教东来成了中国思想世界自我调整的契机

佛教的传入与中国化、道教的崛起及其对佛教的回应,中国传统思想对佛教的不断融会

① 原载《禹贡》半月刊,五卷三、四期合刊,1936。后收入《贺昌群史学论著选》,见28页、29页,中国社会科学出版社,1985。参见段连勤:《丁零、高车与铁勒》,上海人民出版社,1988。

第一节　汉晋之间:固有思想与学术的演变

知识阶层的边缘状态与意识形态下的思想一致

纪元前后的西汉东汉之际,中国思想世界最引人注目的大概是思想的一统取向,所谓"一统",不仅指知识背景的文化整合大体完成,理论阐发的经典依据大体落实,思想体系的思路框架大体确定,而且也指思想、学术与政治意识形态之间的大体协调,用传统的说法,即"道统"、"学统"与"政统"的合流。

合流使思想的整体拥有了"话语的权力",却使思想的个人失去了"话语的权力",合流也使思想进入了"政治权力",但也使思想的人依附于"政治权力"。"权力"(power)是这样一种东西,"它是指个人、群体和组织通过各种手段以获取他人服从的能力,这些手段包括暴力、强制、说服以及继承原有的权威与法统"①,思想只有在成为政治意识形态时,才真正地、绝对地拥有了"权力",但是,当思想拥有权力的时候,它也就成了意识形态,而意识形态则不断地瓦解和削弱思想,因为它不再是个人的思考,它失去了自由性与超越性。

思想史到了东汉时代,有两个很明显的事实。一个显著的事实是作为思想与学术的承担者的知识阶层被"边缘化"。王室贵族不言而喻地占据着政治权力与文化权力的中心之外,接近王权的宦者集团与外戚集团则利用王权对权力进行着激烈的角逐,并不拥有思想与学术的人凸显于历史的中心地带,而拥有思想与学术的人却被挤到了历史的角落,那个据传"十岁能通《春秋》",而且能"通《尚书》"的汉明帝写了一部《五行章句》②,冬天到辟雍

---

① 杜赞奇:《文化、权力与国家》,第 4 页,王福明中译本,江苏人民出版社,1995。Prasenjit Duara: *Culture, Power and the State: Rural North China*, 1900—1942。Standford University Press, 1988。

② 《后汉书》卷二《明帝纪》,95 页。

去作了一番演讲,然后让他的老师桓荣的儿子桓郁接着再讲一篇,得意之余,竟自比孔子,对饱学的桓郁说,“我为孔子,卿为子夏,起予者商也”[①],表面的谦虚背后是嚣张的骄傲,这个故事象征着“政统”对“道统”的兼并或“道统”对“政统”的屈服。另一个显著的事实是思想的一致,拥有权力的意识形态带来对思想的窒息和消解。当一些文本在传统与权力的支撑下成为经典,当经典已经有了一个标准化的解释思想,当思想已经有了一个完整而系统的框架,一切都似乎已经有了现成的答案时,一切都在经典解释的范围内,没有“意外”的变化,没有“格外”的现象,于是宇宙、社会、人就在这一套符号所固定的思想中运转,这时就会导致一种对思想的轻蔑。特别是当这一套固有的思想又成为一种确认身份、落实价值的工具时,人们就更加不易去窥望新的思想世界,不易去怀疑旧的思想体系。东汉有一个叫樊准的人在邓太后临朝时,为“儒学陵替”上书,说过去“垂情古典,游意经艺”,如今“博士倚席不讲,儒者竞论浮丽”[②],就是这种后果,尽管表面上文化昌盛,独立的思想和自由的精神在这个时代却逐渐消失,余下的多是徒具形式的文辞。

不过,也正是在这两种趋向的背后,潜伏着此后思想与学术风气的变化。

一

思想与权力的紧张中捍卫真理与人格的理想主义

知识阶层“为王者师”的唯一凭借只是“真理”,但是当思想逐渐定型,并通过官方的认可成为意识形态,通过教育的传播成为普遍知识,知识阶层就失去了凭借“真理”与“权力”对抗的能力,从“王者师”的地位降到了“帝之臣仆”的地位。于是,相当多的士人常常要高扬一种强烈到过分的理想主义精神,用所谓的“君子”为标帜,以相当高的人格、道德标准来裁量现世,在这种普遍而永恒的真理中赢回自己的“话语权力”,以避免被边缘化的命运。早在西汉后期,那个“自以行清能高,有益于国”,常以“太古久远之事匡拂天子”的盖宽饶,就曾经尝试过用这样的“圣道”来教训“信任中尚书宦官”的

---

① 《后汉书》卷三十七《桓荣传附桓郁传》注引《东观记》,1255页,《五行章句》,《后汉书》作《五家要说章句》,此据注引华峤书。

② 《后汉书》卷三十二《樊宏传附樊准传》,1125页、1126页。

皇帝：

方今圣道寖废，儒术不行，以刑余为周、召，以法律为《诗》、《书》。

五帝官天下，三王家天下，家以传子，官以传贤，若四时之运，功成者去，不得其人则不居其位。

结果被天子送到中二千石处，只好“引佩刀自到北阙下”①。

但文士阶层必须坚守这一立场，这是他们顽强地显示存在的唯一方式，也是他们保持自身不至于湮灭的唯一策略，古典知识是他们所拥有的所有资源，理想主义的道德箴言与真理成了他们不得不树立的旗帜。他们自己不能成为权力中心，但要求权力拥有者具有这种古典知识和道德水准，当权力拥有者不得不遵循这一规则时，他们才有一些高踞权力之上的感觉。因此，我们才能理解，在西汉末王莽才会有这么高的声望与影响，王莽的出现几乎受到一致的赞扬与欢呼，就连对王莽明显抱有偏见的《汉书》，也不能不说，王莽“勤身博学，被服如儒生”，“爵位益尊，节操愈谦”。他大义灭亲，礼贤下士，尊崇名儒，“上尊宗庙，增加礼乐，下惠士民鳏寡，恩泽之政无所不施”，对外与匈奴讲和，对内尊崇古典文化：

起明堂、辟雍、灵台，为学者筑舍万区，作市，常满仓，制度甚盛，立《乐经》，益博士员，经各五人，征天下通一艺教授十一人以上，及有逸《礼》、古《书》、《毛诗》、《周官》、《尔雅》、天文、图谶、钟律、月令、兵法、史篇文字，通知其意者，皆诣公车。网罗天下异能之士，至者前后千数，皆令记说廷中，将令正乖谬，壹异说云。

他还按照古代典籍对制度进行大规模的改革，以《周官》、《王制》设立官吏，仿古代故事巡狩祭祀，按古代形式明堂授诸侯茅土，这种古典主义的做法显然不切实际，也激起了拥有实际权力的贵族的反抗，但却深得士人的欢迎②。无论王莽是哗众取宠还是故作姿态，但那时他的举措无疑刺激了士人阶层的自信心，鼓励了一种近乎苛刻的人格理想与政治理想，使他们能在这种理想立场中坚持他们的信念，凸显他们的存在，而王莽的最终失败，即使不是

① 《汉书》卷七十七，3243—3248页。其实，天子最忌讳的就是执金吾说的“意欲求禮，大逆不道”，思想要与权力对抗，士人要与皇帝分享话语权力，其结果常常如此。

② 以上见《汉书》卷九十九《王莽传》，4039页、4040页、4048页、4069页。关于王莽的公正评价，参见《剑桥中国秦汉史》，中译本，255页，中国社会科学出版社，1994。

决定性的,也是在一定程度上导致了这种理想的破灭。

东汉并没有改变思想与权力之间的这种紧张格局,权力在皇族、外戚与宦官之间的不断分配与转移甚至加剧了这种紧张,东汉的权力拥有者对文化、思想与知识常常持有一种实用主义的态度,文士阶层中的一部分人在权力的压迫下也常常只能放弃所谓"君子"理想,转入"文吏"即官僚阶层之中以实际知识与技术实现社会价值[①]。但是,另一部分"文士"则在这种紧张中越加凸显自己的存在,恪守一种近乎教条的理想主义,他们一方面高悬绝对的非实用的价值观,以此来抗拒世俗社会的侵蚀,批判世俗社会非文化的倾向,一方面顽强地恪守古典知识,以这种普通人难以把握的知识来保持自身在思想文化领域中的独占地位,同时也保证自身与其他阶层的距离与差异。《廿二史劄记》卷五《东汉尚名节》一条曾搜集了不少事例,说明当时文士中"徇人刻己,然诺不欺,以立名节"的风气[②],而更重要的是东汉文士激扬文字、处士横议之中那种理想精神与普世真理的高悬,《后汉书·党锢列传序》说,当时风气,已经从入世为官来实现价值,转到了超越世俗实际的"匹夫抗愤,处士横议,遂自激扬名声,互相题拂,品核公卿,裁量执政,婞直之风,于斯行矣",所谓"婞直",即所谓的"正"——

> 朝政日非,则清议益峻,号为正人者,指斥权奸,力持正论,由是其名益高。[③]

做"正人"既是在人格上对自己的苛求也是对他人的苛求,说"正论"既是在哲理上追求正义与公正,也是追求完美与永恒,这种"正人"的人格追求与"正论"的真理追求多是在理想境界中的倘佯而不切实用,范晔曾不以为然地说到东汉名士"刻情修容,依倚道艺,以就其声价",但上不能"通物方,弘时务",下则是"盗虚名",终"归于无用"[④],但是从文士这方面来说,这是他们不可移易的立场与基石[⑤]。杨政"肉袒,以箭贯耳,抱(范)升子潜

---

① 如汉光武帝信谶,反对图谶者中,刚直如桓谭者几乎被杀,而稍软弱的如郑兴在对答中就只好委屈地说自己"有所未学",回避正面的冲突。

② 赵翼《廿二史劄记》卷五,61页、62页,世界书局,1939,中国书店影印本,1987。

③ 同上书,卷五《党禁之起》,64页。

④ 《后汉书》卷八十二《方术传上》,2724页、2725页。又,同书卷六十一《黄琼传》引李固"俗论皆言处士纯盗虚声",可见这并不是范晔一人的想法,早在东汉时已有,2032页。

⑤ 范滂在接受审讯时说了一句他可能自认为最重要的话,即他的理想是"欲使善善同其清,恶恶同其污",也就是分清清、浊两大群体的价值高下。

伏道旁，候车驾”，为其师申冤，与帝婿梁松、皇后弟阴就交往时“每共言论，常切磋恳至，不为屈挠”，不仅是求“显名”，也是在以生命捍卫一种“正人”的人格标准①；鲁丕坚持说经如“规矩权衡之不可枉”，不仅是恪守家法，而且是在坚持“正论”即真理高于一切的普遍性与绝对性，他制止赵王商到学官居住以避传染病，上书以《礼》捍卫学官，不仅是因为“学官传五帝之道，修先王礼乐教化之处”，而且也因为这是思想、知识与权力孰轻孰重的象征②。公元 106 年，一个叫高敏的文人上书说，现在“俗吏繁炽，儒生寡少”，即使名义上是儒生，也“不务经学，竞于人事”，这是文士对理想与思想在世俗事务中被实用主义瓦解的忧虑，他说了一句很有意思的话：

> 传曰：“王者之臣，其实师也”，言其道德可师也。

引经据典，反映了文士企图依据经典掌握对现实批评的真理，“其实师也”，则曲折地表现了文士对于“王者之臣”附庸地位的不满，而“道德可师”，则透露了他们试图用文化的人格、道德来实现他们超越政治的愿望。他们显然相信“举中于理，则强梁褫气，片言违正，则厮台解情，盖前哲之遗尘，有足求者”③，而前哲遗言与绝对真理，正是他们对抗权力的唯一凭借。于是，文士的理想主义在自身被边缘化的紧迫中表现得越发淋漓尽致④，二世纪中叶，这种理想主义在文士的议论中成为时尚的标帜，据说当时“中外承风，竞以臧否相尚，自公卿以下，莫不畏其贬议，屣履到门”，可是当这种危及特权与利益的理想主义发展到顶峰时，终于也招致了对它的反击，党锢之起，就标志着这种理想精神与普遍真理的挫折，也导致了思想史的一个巨大变化。

他们试图用文化的人格、道德来实现他们超越政治的愿望

---

① 《后汉书》卷七十九上《儒林列传上》，2552 页。

② 《后汉书》卷二十五《鲁丕传》，883—885 页。

③ 《后汉书》卷六十七《党锢列传》，2183 页。

④ 特别明显的理想主义情绪表现在背靠思想与学术的文士与背靠制度与法律的文吏之间的冲突上，王充《论衡》中有若干篇，都在讨论这个问题，他认为，“以儒生修大道，以文吏晓簿书，道胜于事，故谓儒生颇愈文吏也”，但是，由于权力的关系，“儒生有阙，俗共短之，文吏有过，俗不敢訾，归非于儒生，付是于文吏也”，于是人们都对实务采取了务实的态度，对知识采取了轻蔑的态度，其实，“儒生胸中之藏，尚多奇余”，可是人们却把他们当做了与文吏一样，“浅深多少同量”，他感到很失望，也很不平。见《论衡校释》卷十二中的《程材》、《量知》、《谢短》诸篇，533—578 页。中华书局，1990，1995。

二

博学的风气与思想取径的拓宽

从西汉到东汉最终定型的意识形态是一个十分庞大的体系，董仲舒当年批评的“人异论，百家殊方，指意不同”的现象已经消失①，庞大的体系笼罩与涵盖了一切，它给生存在其中的人们一个印象，即一切都臻于完美，人们只要在它那一套架构中调节自己的生活，补充自己的知识，完善自己的心灵，就一切圆满。于是在过分自足而完整的意识形态笼罩下，思想往往无从发展，而思想者也往往容易在充满了现成答案的思想世界中自甘沉默。所以，尽管在官学中“游学渐盛，至三万余生”，但“章句渐疏，而多以浮华相尚，儒者之风益衰矣”②。

不过，这却刺激了另一种以博闻强记为特征的知识主义风气。在一个思想没有变为资源与动力的时代，人们很容易把自己的思路引向拓宽见闻，在知识的陌生处寻找过去未曾涉足的领域，在更深更广处获取知识开掘的惊喜与乐趣，特别是在经典成为人们必须阅读的唯一文本时，借助经典注释而表示才华与见闻的方式就更加盛行，在诠释中，刺激了历史知识、文字知识、草木鸟兽鱼虫知识的增长，也凸显了知识的意义。于是，一方面是“博士倚席不讲，儒者竞论浮华”，使思想浮泛为文辞，“文吏则去法律而学诋訾，锐锥刀之锋，断刑辟之重”，把思想转化为实用手段，另一方面却在民间形成了一种推崇知识尤其是推崇历史知识、文字知识与博物知识的风气，并随着这一风气的传续形成了“古学”与“通儒”的传统，《后汉书》记载：

> （桓谭）博学多通，遍习五经，皆训诂大义，不为章句，能文章，尤好古学。③
>
> （郑）兴好古学，尤明《左氏》、《周官》，长于历数，自杜林、桓谭、卫宏之属，莫不斟酌焉……（子郑众），精力于学，明三统历，作《春秋难记条训》，兼通《易》、《诗》。④

---

① 《汉书·董仲舒传》。

② 《后汉书》卷七十九《儒林列传》，2547 页。

③ 《后汉书》卷二十八上《桓谭传》，955 页。

④ 《后汉书》卷三十六《郑兴传》，1223 页、1224 页。郑兴是刘歆所欣赏的人，传称其“少学《公羊春秋》，晚善《左氏传》……同学者皆师事之”，1217 页。

(杜)林从(张)竦受学,博洽多闻,时称通儒。[①]

(贾)逵……弱冠能诵《左氏传》及五经本文,以《大夏侯尚书》教授,虽为古学,兼通五家《谷梁》之说……学者宗之,后世称为通儒。[②]

(王充)常游洛阳市肆,阅所卖书,一见辄能诵忆,遂博通众流百家之言。[③]

(马融)才高博洽。为世通儒,教养诸生,常有千数。[④]

“通儒”与“古学”

“通儒”这一名称的出现,表明人们对于为了实用目的专治一经的局限性的认识[⑤],而“古学”这一名称被重视,则不仅说明几部来历古老的经典地位的提升,还象征着解释这些古老经典的历史知识也凸显了它在知识谱系中的优先意味[⑥],而“博学”这个词用在褒扬人的才智上,则意味着社会对知识兴趣的增长,没有渊博知识的人似乎很难令人钦服而成为精神方面的领袖[⑦],于是,这就形成了当时社会上“耻一物之不知”的知识主义风气[⑧]。

本来在古代中国就有这种被后世称为“道问学”的传统,孔子曾经说,“吾尝终日不食,终夜不寝以思,无益,不如学也”[⑨],这段话后来在《荀子》和《大戴礼记》中引作“吾尝终日思矣,不如须臾之学”[⑩],而《礼记·儒行》更把“博学而不穷”作为儒者的标准之一[⑪]。在东汉,这种风气再一次被激发起

---

① 《后汉书》卷二十七,935页。

② 《后汉书》,1235页、1240页。

③ 《后汉书》卷四十九《王充传》,1629页。

④ 《后汉书》卷六十上《马融传》,1972页。

⑤ 《后汉书》卷五十七《杜林传》注引《风俗通》说,“儒者区也,言其区别古今,居则玩圣哲之词,动则行典籍之道”,这是说儒者以经典为本,但是“稽先王之制,立当时之事”的是“通儒”,“讲诵而已,无能往来”的是“俗儒”,同书卷六十六《贾逵传》也引《风俗通》说,“纲纪国体,原本要化,此通儒也”,但是这种“通”主要说的是古今的贯通,与这里所说的学问的博通还不大一样。

⑥ 《后汉书》卷三十五《郑玄传》说,范升、陈元、李育、贾逵都讨论“古今学”,但直到马融、郑玄,才“古学遂明”。1208页。

⑦ 如李固、杜乔都是博学之士,《后汉书》卷六十三《李固传》注引谢承《后汉书》说李固“博览古今,明于风角、星算、河图、谶纬,仰察俯占,穷神知变”,2073页;同卷《杜乔传》注引司马彪《续汉书》也说他“治韩诗,京氏易、欧阳尚书”,2092页。可见理想主义的精神领袖都以博学著称,而博学对于一个人的思想地位也十分重要。

⑧ 这句话出自张衡《应间》,见《张衡诗文集校注》,283页,张震泽校注,上海古籍出版社,1986。而他本人就是一个例子,崔瑗《河间张平子碑》称他“焉所不学,亦何不师”,“一物不知,实以为耻”,“包罗品类,禀受无形”,见同上书,附录391页。

⑨ 《论语·卫灵公》,《十三经注疏》,2518页。

⑩ 《荀子集解》卷一《劝学》,《诸子集成》本,2页;《大戴礼记解诂》卷七《劝学》,131页,中华书局,1983。

⑪ 《十三经注疏》,1670页。

来,《颜氏家训》卷三《勉学》中曾经谈到汉代以"一经宏圣人之道",而后人"空守章句,但诵师言",所以"士大夫子弟皆以博涉为贵,不肯专儒",其实,这一风气恐怕在东汉已经初露端倪。像荀淑"博学而不好章句,多为俗儒所非",梁鸿"博览无不通,而不为章句",法真"好学而无常家,博通内外图典"①,都不是拘泥于一经的腐儒,而东汉最有代表性的学者王充也曾在《论衡·自纪》中说自己少时"所读文书,亦日博多",成年以后更是"淫读古文,甘闻异言"②,张衡则非常明白地说,"君子不患位之不尊,而患德之不崇,不耻禄之不夥,而耻智之不博"③,另一位王符则在其《潜夫论》的一开头就以《赞学》为题,一口气列举十一位圣人尊师重学的事迹,证明"明智之所求者学问也",他说:"士欲宣其义,必先读其书",而依据就是孔子关于思不如学的话④。在这样的风气中,不仅官方之外的私学发展起来,而且出现了一批博通五经、富于历史知识的著作,如许慎的《五经异义》和《说文解字》,试图通过文字的整理,梳通经典的意义,甚至清理现象世界的一切知识,班固的《两都赋》对于复杂的历史地理,则以富赡的语言表达同样复杂的知识,张衡的《灵宪》与其制作的浑天仪与候风地动仪,则表现了深邃的天文历算等等有关宇宙的知识,王充的《论衡》则论及人文与自然的种种现象,他的批评几乎涉及了当时有关性命,有关鬼神,有关灾异,有关典籍,有关人伦的所有知识,据说有人曾经批评王充的书是"兼箱累袠,而乍出乍入,或儒或墨",但葛洪却反驳说,"王生学博才大,又安省乎"⑤,即使是治公羊学的何休,也是旁及三坟五典、阴阳算术、河洛谶纬等各种学问。建光元年也就是公元121年,许慎的儿子许冲上书进其父所作《说文》时,特别提出来的就是许慎"博问通人,考之于(贾)逵",又特别强调的就是许慎此书的博大,"六艺群书之诂,皆训其意,而天地、鬼神、山川、草木、鸟兽、蚰蟲、杂物、奇怪、王制、礼仪、世间人事,莫不毕载"。⑥

从思想史的角度来看,东汉这种知识主义的风气引出了很直接的思想变化,即使是非的评价标准由信仰转向理性,"古学"在注释经典的形式中强

---

① 分见《后汉书》卷六十二《荀淑传》,2049页;卷八十三《逸民列传》,2765页、2774页。
② 《论衡校释》卷三十,1188页。
③ 《应间》,见《张衡诗文集校注》,279页。
④ 汪继培:《潜夫论笺校正》,1—3页,中华书局,1985。
⑤ 《抱朴子·喻蔽》,《抱朴子外篇校释》,中华书局,1993。
⑥ 桂馥《说文解字义证》卷四十九,1330页,齐鲁书社影印本,1987。

调的不是神秘体验也不是任意想象，不是对圣贤哲理的敬虔心情也不是对微言大义的钩玄索隐，而是历史、事物以及语言文字的确定性知识，是对经典的学术性诠解。正因为如此，从扬雄、尹敏、郑兴、桓谭、王充、孔僖都一致地批评或蔑视谶纬之学。在他们这里，经验与知识、逻辑与理智被放置在了评价一切的尺度或标准的位置上，王充曾经举例说，孔子见怪兽而知其为狌狌，是因为他听到过《昭人之歌》，太史公知道张良长得像妇人，是因为他见过宣室中张良的画像[①]，所以“不学不成，不问不知”[②]，博学多识成了当时一种倍受推崇的品格，贾逵与马融先后成为知识界的领袖，正是这一知识风气的象征，而融会古今、博通六经的郑玄的出现，则是这一知识风气的结果[③]，而这种博学多识的风气，无形中拓开了思想的范围，也拓宽了思想的资源[④]。

三

从群体自觉到个体超越

东汉士大夫中所崇尚的理想人格与道德精神，在普遍的政治权力压迫下，与世俗的卑琐人格与实用精神对抗，它无法不以一种激烈的态度来维护自己的立场，凸显自身的存在，于是逐渐走向了极端。这种理想主义的立场拒绝与世俗同流合污或媚俗，因而常常以一种传统的、来自经典的、理想的道德标准来要求自己，也以这种标准作为认同他人的基础，在这个基础上形成文化群体或阶层。余英时曾很正确地指出东汉时代“同志”一词的流行，标志着“士大夫群体自觉”[⑤]，而作为象征或领袖的三君、八俊、八及、八厨等名目的出现以及士大夫对道德与精神领袖的推崇与向往[⑥]，更意味着知识阶层以知识与人格对抗权力与实利的取向。但是，更应当注意的是，当这种理想主义趋向极端时，也会发展出一种近乎“洁癖”的态度，不仅以苛刻的道德标准裁量一切，甚至拒绝在任何情况下的“趋同”，即与他人、包括政治上的盟友和思想上的同志认同。本来，“君子和而不同”是一种非常理想的说法，

---

① 《论衡校释》卷二十六《实知》，1079 页。

② 同上书，1076 页，又可参见《谢短》中对于儒生的批评。

③ 《后汉书》卷三十五《郑玄传》“(马)融门徒四百余人，升堂进者五十余生。”又，同传《论》曰：“郑玄括囊大典，网罗众家，删裁繁诬，刊改漏失，自是学者略知所归”。1207 页、1213 页。

④ 牟润孙《论魏晋以来崇尚谈辩及其影响》一文已经注意到了这种博学之风，但是未能深论，见《注史斋丛稿》，307 页，中华书局，1987。

⑤ 《中国知识阶层史论》，215 页，联经出版事业公司，台北，1980，1989。

⑥ 参见《后汉书》卷六十七《党锢列传》，2187 页。

但在这时却会演化成一种高洁的标志,它一方面是对群体互相认同也互相标榜还互相牵累的事实的反思,一方面也是对思想的个人性的追求,刘梁《辩和同之论》中曾经说到,“君子之行,周而不比,和而不同,以救过为正,以匡恶为忠”,这从道理上说是无可置疑的,但是仔细想想,他所谓“君子于事也,无适无莫,必考之以义焉”[①],就是把判断是非的准的悬在了绝对真理上而不是放置在群体的确认上,这种思路引申下去,实际上拒绝了“人多势众”的话语权力,而接受了“以义取是”的真理标准,所以说是“以可济否谓之和,好恶不殊谓之同”,“同”是朋党,“和”是同志,“同”有时使知识阶层在互相认同中丧失自己的话语,“和”则可以使个人与集体的话语有一些疏离。

这种个人性的理想主义与认同标准在东汉严酷的时代越来越被人所接受,前引刘梁的《辩和同之论》还只是平和的语调,但在朱穆的《绝交论》则已经非常激烈,他尖锐批评群体认同的方式,尽管后来的范晔曾经说他“以友分少全,因绝同志之求,党侠生敝,而忘得朋之义”[②],但这显然是因噎废食的人对“噎”的警惕与自觉,到了党锢之祸后,正如赵壹《刺世疾邪赋》所说,“河清不可俟,人命不可延,顺风激靡草,富贵者称贤,文籍虽满腹,不如一囊钱”,在这种情形下,人更容易想到“被褐怀金玉,兰蕙化为刍,贤者虽独悟,所困在群愚”[③],他们看到“疾世多利交,以邪曲相党”,于是,对那种依凭群体话语形成权力话语的做法表示怀疑,所以,那种集体的理想主义就很容易转向个人的理想主义,共通的道德准则与理想人格也就很容易转向个性化的道德准则与理想人格。福井重雅在《后汉选举中辞退推举现象探原》中曾经举出周燮、种暠、徐稚、李固、姜肱、贺纯等例,说明他们都拒绝过推举徵辟,而张楷更是——

> 司隶举茂才,除长陵令,不至官,隐居弘农山中,学者随之,所居成市。

连汉顺帝也只好下诏表彰他“高志确然,独拔群俗”[④],人们可以看到,张芝、郭太、赵晔三人都曾经拒绝过朝廷的“有道”等名目的表彰与推举,却都被时

---

① 《后汉书》卷八十下《文苑传》,2636 页。
② 《后汉书》卷四十三《朱穆传》,1474 页。
③ 《后汉书》卷八十下《文苑传》,2631 页。
④ 《后汉书》卷三十六《张楷传》,1243 页。

人称为"有道"[1]，这表明国家在精神道德领域话语权力的丧失，国家只好默认这种理想主义的疏离行为的存在与合理性。

个人的理想主义在古代中国常常被归属于老、庄一流的思想，事实也是如此，公元一世纪初，一个叫樊准的文人在一份上书中曾经猛烈地批评当时的文化与学术，似乎对于儒学以及经学颇为失望，他在追忆西汉历史时突然发现，"昔孝文窦后性好黄、老，而清净之化流景武之间"，于是他无视当时活跃在文化思想舞台上的文士与儒生，却建议朝廷去"博求幽隐，发扬岩穴，宠进儒雅"，他把理想人格与道德精神的追寻从体制内转向体制外，由群体的现世楷模转向了个体的超越精神，并希望由此使"延颈者日有所见，倾耳者月有所闻"[2]，稍后的朱穆则著《崇厚论》，以道者之言论述"仁义起而道德迁，礼法兴而淳朴散"的历史观念，并以《老子》"大丈夫处其厚不处其薄，居其实不居其华，故去彼取此"为依据，对世俗"尚相诽谤，谓之臧否"的风气大加抨击，又著《绝交论》，为自己"绝存问，不见客，亦不答"的孤高行为进行辩解，在他写给刘伯宗的《绝交诗》中自比凤凰，表示了一种独善其身的高洁志向，更把这种不媚俗，不从众，不以互相的认同为标尺的个人化倾向推到了极致[3]。

知识主义的风气恰好沿着两个方向展开

这种理想人格与超越精神，毕竟与老、庄一流思想更为吻合。前面我们说到，东汉思想界与学术界有知识主义风气的滋生，这种追求博学的风气正好越过正统经典的樊篱，给处在边缘的老、庄思想的卷土重来提供了一个契机。因为这种知识主义的风气恰好沿着两个方向展开，一个方向是在经典诠释的传统之内，尽可能地在诠释中充实历史、名物与语言知识，一个方向是在经典诠释范围之外，尽可能汲取与获得更广泛的思想与知识资源，前者是西汉旧传统的延续，后者是东汉新传统的建立，从扬雄好《易》作《太玄》，郑均"少好黄、老书"，王充好道家之学，晚年作养生之书，张衡作《思玄》、《归田》、《骷髅》三赋，马融好《老》、《庄》之学，一直到仲长统明显的道家知识趣味，其实已经暗示了时代思想与学术兴趣的变化。永初年间(107—113)，博学的马融就曾经表示过把个体生存置于群体利益之上的态度：

古人有言："左手据天下之图，右手刎其喉，愚夫不为"，所以然者，

---

① 福井重雅文，中译本，载《国外中国学研究译丛》2辑，257-261页，青海人民出版社，1988。

② 《后汉书》卷三十二，1126页、1127页。

③ 《后汉书》卷四十三《朱穆传》及注释，1464—1467页。

生贵于天下也。今以曲俗咫尺之羞，灭无资之躯，殆非老、庄所谓也。[①]

以群体理想主义来对抗政治的取向与以个体超越对抗社会认同的取向看似相反其实相通，而且后者可能恰恰是前者的最终归宿，《后汉书·郭太传》引范滂语称赞郭太，实际上就是希望标榜一种属于知识阶层的理想境界——

隐不讳亲，贞不绝俗，天子不得臣，诸侯不得友。[②]

他们把人的价值高下系于一种超越世俗利益的精神上，试图以知识阶层对文化的垄断来恢复与政治权力分庭抗礼的地位。但是，事实上是做不到的，在政治权力的普遍笼罩之下，那种群体的对抗终究缺乏空间，唯一还能被权力容忍甚至鼓励的只是个人的逃逸与躲避，是个人坚持理想主义的立场。《郭太传》记载，郭太认同李膺一流士大夫，并靠着这种交往博取名声，但他却不愿入仕，说"大丈夫焉能处斗筲之役乎"，似乎已有独立的精神；他"褒衣博带，周游郡国"，衣冠诸儒把他看成是神仙一样的人物，连他偶然折了一角的头巾都成了士人的时髦标志，但据《抱朴子·正郭》中引他的话说，他并不愿为这个社会"冒冲风而乘奔波"，却希望"岩岫颐神，娱心彭老，优哉游哉，聊以卒岁"，似乎已经把个体放在了比群体更为优先的地位；然而作为名士，他还是不能离开群体的赞誉和认同，要在影响大众中获取声望，而另一个徐稚则更向前走了一步，他讽刺郭太说，既然你已经说"天之所废，不可支也"，为什么还在那里汲汲乎博取名声，试图影响群体的意向，显然是假的清高，所以他说，"为我谢郭林宗，大树将倾，非一绳所维，何为栖栖不遑宁处？"这种价值的高下分别，已经走到了极端，理想的境界已经完全成了个人性的东西，只有在这种情况下，"天子不得臣，诸侯不得友"的个人才能获得辗转反侧的空间。

《后汉书·逸民传》说，东汉章帝以后，"帝德稍衰，邪孽当道，处子耿介，羞与卿相等列"，于是出现了一批隐逸之人，范晔还引了《易》"不事王侯，高尚其事"、《荀子》"志意修则骄富贵，道义重则轻王公"等语来诠释这种行为的合理性[③]。其实，这种隐逸行为的广泛流行与存在，并不仅仅因为他们"高

① 《后汉书》卷六十《马融传》，1953页。
② 《后汉书》卷六十八《郭太传》，2226页。
③ 《后汉书》卷八十三，2757页、2755页。

尚其事”，也不仅仅因为他们“志意修”和“道义重”，而在于这种行为是可以被意识形态和政治权力容忍的。最大限度的个人性的逃避现实与坚持理想，东汉时代大规模的群体抗议，在公元166年党锢之事后，就真的转化为这种个体的坚持与逃逸；而对于人的存在的价值与意义，人们的评判标准，也从社会功绩转向了个人品格。

四

作为标帜与象征，公元166年的思想世界

东汉桓帝延熹九年即公元166年似乎是一个富于标帜与象征意味的年头，相当多有意味的事情都出现在这一年中。

这一年，最引人注目的时间当然是第一次党锢之祸。当时的知识阶层似乎越来越不满于世俗权力对知识权力的压迫，在压迫下他们形成一种互相认同的群体，并标榜一种世俗社会绝不可及的“君子”人格，以这种人格与精神傲视世俗的卑微，当时在太学中流传“天下楷模李元礼（膺），不畏强御陈仲举（蕃），天下俊秀王叔茂（畅）”这句话，而“天下楷模”、“不畏强御”和“天下俊秀”这种品鉴人格的语词背后，就暗示了知识阶层的理想与精神力量试图与世俗观念和政治权力分庭抗礼的取向，一时似乎舆论也很有威力，据史传记载，当时由于知识阶层的“危言深论，不隐豪强，自公卿以下，莫不畏其贬议，屣履到门”①，甚至连天子也感到了一种来自文化与知识的压力，在政治权力与文化权力之间似乎产生了一种紧张与暂时的平衡，一个叫做刘陶的太学生于155年写了一篇上疏，把当时社会的问题归咎于皇帝的闭塞，并提请皇帝想想秦朝的命运，而陈蕃在159年竟然批评朝廷滥用诸侯的权力，还斥责天子蓄养大量的宫女。正是在这个时候，一个非常偶然的契机使这一平衡发生了倾斜，一个被李膺严厉处理的罪犯的学生上书，“告（李）膺等养太学游士，交结诸郡生徒，更相驱驰，共为部党，诽讪朝廷，疑乱风俗”，于是，政治权力开始了激烈的反击，在天子支持下，“班下郡国，逮捕党人”，没有捉获的，“皆悬金购募，使者四出，相望于道”②。这次党锢之祸使“正直废放，邪枉炽结”，也引起了知识阶层的更大规模的群体反抗，几年之后，知识阶层又以若干名士为中心，再一次形成群体，他们以“一世之所宗”

---

① 《后汉书》卷六十七《党锢列传》，2186页。
② 《后汉书》卷六十七《党锢列传》，2187页。

的“人之英”、“能以德行引人”、“能导人追宗”、“能以财救人”等品格与精神为评价标准,又推举出“三君”、“八俊”、“八顾”、“八及”、“八厨”为自己的领袖,并以这些知识阶层自己的精神权威来对抗世俗社会的政治权威,于是,在汉灵帝建宁三年(169 年)又一次遭到朝廷的大规模逮捕与镇压,虞放、杜密、李膺、朱寓、巴肃等百余人都死在狱中,据史书记载,这次镇压波及州郡时,州郡再次扩大,“未尝交关,亦离祸毒,其死徙废禁者,六七百人”。从桓帝延熹九年(166 年)到灵帝建宁二年(169 年),仅仅只有三四年,而在这三四年间的两番打击,对于当时的知识阶层的影响究竟有多大,我们当然无法统计,但是有一点可以肯定的是,一方面它给知识阶层的理想主义带来了阴影,并使知识与权力抗衡的想象彻底幻灭,从而引出个体生存为中心的思路,一方面它使得一批士大夫厌恶了群体认同互相标榜的方式,转而寻求一种更个人性的独立与自由的精神境界。《后汉书》中记载了一件事情很有象征意义,正当范滂等人“非讦朝政,自公卿以下皆折节下之,太学生争慕其风”,大家都以为“文学将兴,处士复用”的时候,而一个叫申屠蟠的文士却看出,这终将引出战国末年处士横议导致有秦“坑儒烧书之祸”①,于是他隐于山中,转向了另一种个人超越的路向。而另一个叫刘梁的文士则在普世的结党成群追寻认同的风气中,“常疾世多利交,以邪曲相党,乃著《破群论》,时之览者以为‘仲尼作《春秋》,乱臣知惧,今此论之作,俗士岂不愧心?’”②这种与社会风气相悖的思路,已经透露了以群体认同为生存最高价值的观念的变化。更晚些的徐幹在《中论》中更批评桓、灵之际豪门子弟连结成党,权贵互相交往求名的风气,说文士也“莫不相商得人,自矜以下士……营己治私,求势逐利”,表示自己“闭户自守,不与之群,以六籍娱心”的志向,这更预示着一种个人化的理想取向在知识阶层中的弥漫③。

正是在这一年,以博学著称的马融去世,马融是代表了东汉博学通才的知识风气的人物,在那个墨守与繁琐的学风中,他象征着“道问学”传统的延续。《后汉书》记载,他著有《三传异同说》,又注释过《孝经》、《论语》、《诗经》、《易》、三《礼》、《尚书》甚至《列女传》、《老子》、《离骚》、《淮南子》,这一著述的范围显然超越了儒家经典,兼及了黄、老道家学说,同时,他“教养诸生,

---

① 《后汉书》卷五十三《申屠蟠传》,1752 页。

② 《后汉书》卷八十《文苑传》,2653 页。

③ 《中论·谴交第十二》,《建安七子集》,292 页,中华书局,1989。

常有千人”，又把这种追求博学的知识风气通过像郑玄这样的门人传续下来，至于他“达生任性，不拘儒者之节”的人生情趣，则又在为人师表的言传身教中影响了后人[①]。在他的身后，不仅出现了郑玄这样博通的学者，而且出现了各各不同的经典诠释者，如杜预、王弼、王肃等改变一代学风，为思想的嬗变提供了资源的学问家与思想家，多多少少都在他与他的著作中接受过启迪，而他的去世，也多多少少象征了一个旧时代的结束和一个新时代的到来。

在这一年里，还应当提到的是襄楷的上书。在这一年襄楷的两份上疏中，那些以“人夜无故叫呼，云有火光”，“春夏以来连有霜雹及大雨雷”，“山上有龙死”，“星陨为石”等等自然灾异为依据而阐发的政治见解，已经把矛头直指天子及“阉竖”，有的话已经说到极端，“汉兴以来，未有拒谏诛贤用刑太深如今者也”，甚至有的话已经断言“文德将衰，教化废也”[②]，这无疑象征了知识阶层不屈不挠的对政治的批评。但是，从思想史来说，更重要的是在这两份上疏中，第一次在官方的文书中透露了“宫中立黄、老、浮屠之祠”，在襄楷的上书中，我们知道了当时人对黄、老、浮屠的总的看法是“此道清虚，贵尚无为，好生恶杀，省欲去奢”，也知道了当时已有“老子人夷狄为浮屠”、“浮屠不三宿桑下，不欲久生恩爱”、“天神遗以好女，浮屠曰：此但革囊盛血”的佛教知识，还知道了当时有琅琊宫崇所受其师干吉的《太平清领书》一百七十卷，“其言以阴阳五行为家，而多巫觋杂语”，虽然被有司认定“妖妄不经”，但其书已经从民间走人了宫廷[③]，正是这一年，皇帝正式祠老子于龙濯宫。

这是不是意味着思想史将进入一个新的时代呢?

---

① 《后汉书》卷六十上《马融传》，1972页。又《后汉书》卷三十五《郑玄传》记载，“(马)融门徒四百余人”。同传又说，郑玄为大将军何进徵辟，“不受朝服，而以幅巾见，一宿逃去”，不知是否受了马融的影响，但是，郑玄追求博学通识的学术风气一定是受了他的影响，郑氏在《戒子书》中称，他是受了“在位通人，处逸大儒”之教，所以才“博稽六艺，粗览传记，时睹秘书纬术之奥”，终于“括囊大典，网罗众家”。1207—1209页。

② 《后汉书》卷三十《襄楷传》，1077页、1080页。

③ 《后汉书》卷三十《襄楷传》，1082—1084页。

第二节 玄意幽远:三世纪思想史的转折

二三世纪之交思想与学术风气的转化

东汉光和五年即公元182年,精通六经,又善历算,还精于风角的学者何休去世[1],十年后,博学而且"好辞章、数术、天文,妙操音律"的蔡邕被杀[2],建安五年也就是公元二世纪的最后一年(200),最博学多才而且遍注群经,使经学今古文汇为一家的郑玄也去世了,据《后汉书》记载,他去世的时候,孔子曾经托梦给他说,"起,起,今年岁在辰,来年岁在巳"[3],庚辰与辛巳之交,正好是西历二世纪与三世纪之交,他的去世,象征着一个旧的思想时代的彻底结束与一个新的思想时代的真正开端。

在这个旧与新的世纪之交,思想与学术已经风气渐转。正如我们前面所说[4],一方面,在二世纪中叶尤其是知识阶层渐渐疏远了那种以群体认同价值为标准的人格理想,转向了追求个人精神的独立与自由。这当然有由于与权力对抗中群体失败的心理阴影的影响,但也是一种对真理绝对性依据进一步追问的结果,因为他们中的一些人开始意识到真理的终极依据并不在"群体的确认"而在于"个人的体证",人的存在价值并不在于社会的赞许而在于心灵的自由;另一方面,二世纪逐渐滋生的博学通识的知识风气,进一步拓展了思想的资源,这种风气显然是在经典的权威已经确立并笼罩了一切的时代中,为思想寻找一个舒展的空间,换句话说,就是个人的心智与思路如何在"政统"、"道统"以及"学统"并轨合一的时代有一个自由驰骋的天地,东汉的古学之兴与私学之兴,多多少少有一些寻找这种属于知识阶层自己的思想空间的意味。这两方面的风气,恰恰使思想与学

---

① 《后汉书》卷七十九下《何休传》,2582页、2583页。

② 《后汉书》卷六十下《蔡邕传》,1980页。

③ 《后汉书》卷三十五《郑玄传》,1211页。

④ 参见前一节《汉晋之间:固有思想与学术的演变》。

术在这一时代转了一个方向，自扬雄、桓谭、王充以来一直蛰伏在主流知识阶层中的追寻独立与自由的思想就开始凸显出来，在更广阔的取资范围中得到了来自道家的思想资源的支持，于是便引出了后来所说的玄学之风的诞生。

一

"性与天道"，儒家话题的终点成为玄学话题的起点

儒学传统中，有一个最薄弱与最柔软的地方特别容易受到挑战，他们关于宇宙与人的形而上的思路未能探幽寻微，为自己的思想理路找到终极的立足点，而过多地关注处理现世实际问题的伦理、道德与政治的思路，又将历史中逐渐形成的群体的社会价值置诸不容置疑的地位。于是，当人们不断追问这一思路的起源以及其合理性依据时，它就有些捉襟见肘。《论语·公冶长》中有一句话：

> 子贡曰：夫子之文章，可得而闻也，夫子之言性与天道，不可得而闻也。[1]

这反映了儒门对追问终极问题的回避，恰恰是这种回避，给思想史留下了新的话题，也导致了更加严厉的追问。

在汉代，人们对于"性"也就是"人"的终极依据的讨论并不多，但在礼乐制度的建置及察举的评价标准中，均可以从背面看出，社会是沿着荀子的思路运作的，以礼乐制度来节制人的情感与思想，以察举方式来鼓励人的品格与情操，以刑法律令来管束人的行为与活动，其实说到底还是一种现实的社会的思路；在汉代，人们对于"天道"也就是宇宙的终极问题，虽然讨论得似乎很多，但从设五帝畤、立明堂、兴谶纬等等现象中可以看到，汉代一般理解中的"天道"，往往侧重于以阴阳五行为架构的宇宙结构论，这种"天道"可以直接映射于社会政治，可以直接运用于数术方技，其实也还是一种现实性极强的思路。所以，郑玄在注释上引"性与天道"一句时，把"性"解释为"贤愚吉凶"，而把"天道"理解为"七政变动之占"[2]。因而，关于终极的人性依据与玄远的宇宙依据，或者被轻轻地放在一旁不予追问，或者是认为不必追问，是理所应当的前提。这一思路常常被一些学者所接受，如桓谭，《后汉书·

---

① 《论语·公冶长》，《十三经注疏》，2474 页。
② 《后汉书》卷二十八《桓谭传》注引，960 页。

桓谭传》载东汉初"帝方信谶，多以决定嫌疑"，桓谭上书时就把这种"奇怪虚诞"的异闻与"玄远幽深"的哲理并置于"天道"一词之中，说世人"贵于异闻"，但先王"咸以仁义正道为本，非有奇怪虚诞之事"，因为——

> 盖天道性命，圣人所难言也，自子贡以下，不得而闻，况后世浅儒能通之乎？

但是孔子的谦虚或儒门的回避却在汉魏时代成了使自身被颠覆的一道缝隙。我们知道，思想的资源常常是共享的，思想家总是可以从前代思想文本中，通过以意逆志的解释，阐发出一些新的思想，于是旧思想就有了新发扬，新学说就有了老传统，这就叫"思路"。特别是古代中国的学说并不那么清晰地划分界限，于是思想流派的越界也就成了常事，隔岸观火有时也可以隔岸取火，从那些具有合法性或权威性的经典中挪借话题或引出话题的方式就成了普遍的方式，像《论语》中的"无为而治者，其舜也与"，"为政以德，譬如北辰，居其所而众星之"等说法，就可能被解释出相当明显的道家思想来。在汉魏之际，信奉道家思想的人就不约而同地从儒典中找到了自己立言的典据与问题的合理性，进而瓦解着儒者的思想。《三国志》卷十注引何劭《荀粲传》记载，约大和初年(227)，荀粲——

> 常以为子贡称夫子之言性与天道，不可得闻，然则六籍虽存，固圣人之糠秕。①

荀粲追寻的是思想幽深玄远的依据，是儒者所回避或所搁置的本原

从荀粲的这段话中可以看到的是，首先，他们的思路与传统的思路不大一样之处是，他追寻的是思想幽深玄远的依据，是过去儒者所回避或所搁置的本原，所以他将"道"、"性"这一类玄虚的词汇当做自己讨论的"关键词"(Key-words)，其次，他确认"性与天道"在思想中的优先意味，"道"是一切事物与现象之本，"性"是一切品格与道德之本，他所谓"天下孰有本不足而末有余者邪"，就是这个意思，再次，"性与天道"并不是可以用语言描述、用物象比况的，"理之微者，非物象之所举也"，它能为人所体会，却不可为人所言说，所以是"象外之意"。到了正始年间(240—249)，另一位"好老、庄言"的何晏则在《论语集解》中注解"性与天道"一句时说：

---

① 《三国志》卷十《魏书·荀彧荀攸贾诩传》注引，319页。又，刘劭《人物志》接续战国儒家五行说与道家自然说，对"中庸"加以道家化的解说，也是一例，参见汤用彤《读人物志》，原载《魏晋玄学论稿》，收入《汤用彤学术论文集》，196—213页，中华书局，1983。

性者，人之所受以生也。

天道者，元亨日新之道，深微，故不可得而闻也。[①]

试将这一注解与前引郑玄的注解对比，就可以看到何晏之于“性与天道”，追寻的不是人在社会中的具体行为与品格及其后果即“贤愚吉凶”，而是人之为人的终极依据即“所受以生”，不是“七政变动”等具体天穹的图像与星象的流转，而是宇宙之为宇宙的深微大道。同样，与何晏同时代的王弼，也从儒家的经典中找到了转向道家玄思的依据[②]，《论语·八佾》中有一句：“林放问礼之本。子曰：大哉问。”王弼就引申道，“时人弃本崇末，故（孔子）大其能寻本礼义也”[③]，而“本”就是“天道”。《论语·阳货》中孔子曾经很偶然地谈到“天”，说：“天何言哉？四时行焉，万物生焉，天何言哉。”这本来是孔子自况，“戒人慎言”或“君子讷于言而敏于行”的意思[④]，但是王弼却十分敏锐地接过来用于解说他所谓的“本”：

予欲无言，盖欲明本，举本统末，而示物于极者也……修本废言，则天而行化，以淳而观，则天地之心见于不言，寒暑代序，则不言之令行乎四时。天岂谆谆者哉？[⑤]

这就是他所谓的“则天成化，道同自然”的“天道”，也是“凶者自罚，善者自助”的“世道”，还是“百姓日用而不知所以然”的“人道”[⑥]，但是，这个“道”就不再是孔子那种关注于现世具体社会问题与道德问题的秩序和规则，而是秩序与规则得以成立的依据，是“寂然无体，不可为象”却又“无不通也，无不由也”的“道”，它仿佛是“无”[⑦]。正是在这一思路的转向中，具体的社会规范与人间秩序被放置在其合理性需要被追问的位置上，于是，那种“不可以物

---

① 《论语注疏》引，《十三经注疏》，2474页。

② 其实，王弼继承了相当多的汉代经学家的知识与思想，如《周易注》中就有马融（观卦卦辞注）、宋忠（革卦卦辞注）、郑玄（萃卦上六爻辞注、泰卦初九爻辞注）以及虞翻、王肃的说解，参见加贺荣治：《中国古典解释史·魏晋篇》，201页、202页，劲草书房，东京，1964。

③ 《论语释疑》，《王弼集校释》，622页，中华书局，1980。当时其他信奉儒学的人还没有意识到这一点，还把“礼乐”本身当做不言而喻的东西，如高堂隆《答卞兰难取钟》说，“夫礼乐者，为治之大本也”，但是“礼乐”为什么可以为本？却未能给出回答，王弼正是在这一点上比同时人多走了一步。参见《全三国文》卷三十一，《全上古三代秦汉六朝文》，1230页，中华书局影印本，1958，1985。

④ 《论语》邢疏，《十三经注疏》，2526页。

⑤ 《论语释疑》，《王弼集校释》，634页。

⑥ 《论语释疑》，注“大哉尧之为君也”句，《王弼集校释》，626页。

⑦ 《论语释疑》，注“志于道”句，《王弼集校释》，624页。

象"、"不可以言说"的终极问题被凸显出来[①]，汤用彤曾经指出，汉末到魏晋，思想和议论从"具体人事"到"抽象玄理"的演进是"学问演进的必然趋势"[②]，但是应当指出的是，这一"趋势"之所以会成为"必然"，恰恰在于这里所指示的转换关节。

这种看上去有些形而上的问题，用传统的话语来说，就是很幽远玄微。三世纪三十年代去世的曹植曾经在《桂之树行》中说，"要道甚省不烦：淡泊，无为，自然"[③]，这种"要道"已经简要而玄远了，但他说当时人还要"高谈虚论，问彼道原"[④]，所谓"道原"，更是"要道"的本原，它更在心灵的幽深处。到了三世纪中叶，这种"高谈虚论"已经成了士人的风气和学术的时尚，何劭作《荀粲别传》说荀粲"谈尚玄远"[⑤]，司马昭说到阮籍，称赞他"每与之言，言皆玄远"[⑥]，《管辂传》说到裴徽时，也用了"高才逸度，善言玄妙"的字样[⑦]，而《晋书·裴頠传》则在说到裴氏时也称赞：

形而上的问题，用传统的话语来说，就是很幽远玄微

立言藉其虚无，谓之玄妙。

所谓"玄妙"、"玄远"的"玄"，在《说文解字》中解作"幽远"，其本义是"黑而有赤色"。按照《说文》的理解，所谓"玄"就是"象幽而入覆之"，意思与王弼所说的"天道"的"深微"相似，在《老子》中，"玄之又玄"的就是"众妙之门"，就是"道"的根[⑧]。当那些抽象深微的哲理讨论成了思想的潮流时，这种思想的潮流就被称为"玄学"，当它的话题由具体的天象和世间的道德转向玄虚的"道"和"无"时，它的依托门径就从儒转向了道。在这一思想史的转折之中，儒家追问的终点就成了道家追问的起点，经学家的偶然疏漏却成就

当它的话题由具体的天象和世间的道德转向玄虚的"道"和"无"时，它的依托门径就从儒转向了道

① 这种有意地从儒家经典中引申道家思想，或者无意中以道家思想理解儒家经典的移花接木手段，在南北朝时很流行，比如皇侃《论语义疏》卷五引缪协注《论语·子罕》"空空如也"，就说"夫名由迹生，故知从事显，无为寂然，何知之有？唯其无也，故能无所不应"，卷六又引大史叔明解释《论语·先进》"回也其庶乎屡空"一句，就说"空"是"遗仁义，忘礼乐，隳支体，黜聪明。坐忘大通，此忘有之义也，忘有顿尽，非空而何？"就几乎连佛教术语也用进来了。

② 《读人物志》，《汤用彤学术论文集》，205 页。

③ 参见《曹植集校注》卷三，399 页，赵幼文校注，人民文学出版社，1984。

④ 《文选》卷三十谢灵运《拟魏太子邺中集八首》李善注引曹植四言诗，中华书局影印本，438 页下，1977。

⑤ 又可参考《世说新语·文学》"傅嘏善言虚胜，荀粲谈尚玄远"，《世说新语校笺》，107 页，徐震堮校笺，中华书局，1984。

⑥ 《世说新语·德行》，注引《家戒》同，《校笺》，10 页。

⑦ 《世说新语·文学》注引，《校笺》，108 页。

⑧ 参见戴燕：《玄意幽远》，香港中华书局，1994。

了玄学家的发挥。于是，汉代作为一切知识和思想依据的宇宙论如阴阳五行，就被新的知识和思想依据即关于本原的“有”与“无”所取代，东晋张湛在《列子·天瑞》的注释中说，“阴阳四时，变化之物，而复属于有生之域者，皆随此陶运，四时改而不停，万物化而不息”，但是真正终极的东西是“夫唯寂然至虚，凝一而不变者，非阴阳之所终始，四时之所迁革”①，就是说阴阳五行为主干的宇宙时空，并不是一切存在的依据，只有“道”或“无”这种永恒的而又超越的本原，才可以充当一切的依据②。这样，宇宙的本原与终极的依据就成了中心的话题，而“有”与“无”、“言”与“意”就成了思想史的关键性语词。三世纪四十年代以后，夏侯玄、何晏、皇甫谧、嵇康、阮籍、向秀、王弼、钟会、王戎等人相继出现于思想史中，标志着玄学时代的到来。

二

从阴阳五行到有无

前面我们说到，荀粲、何晏、王弼都敏锐地看到儒家学说在“性与天道”这种终极性本原的推求上，有止步不前的犹豫，于是他们都挪用了这块跳板，使思路由儒转道。在另一则人们很熟悉的资料中，还可以看到王弼如何在“有”与“无”的话题上将思想的倾向从儒而道进行转换的。《三国志·钟会传》注引何劭《王弼传》记载，王弼曾谒见裴徽，裴徽问道：

> 夫无者诚万物之所资也，然圣人莫肯致言，而老子申之无已者何？

裴氏问话中的心情很明白，他承认“无”的终极意义，但又忧虑“无”这一关键语词缺乏“圣人”的认可，他希望王弼能够给他一个既有政治合理性又有思想合理性的解释，以缓解他的这种忧虑。于是王弼回答说：

> 圣人体“无”，“无”又不可训，故不说也；老子是“有”者也，故恒言“无”所不足。

也就是说，孔子实际是体验着“无”的，但他正确地把握了“无”的不可言说

① 《列子·天瑞》，杨伯峻《列子集释》，2页，中华书局，1979，1985。同篇中列子所说“昔者圣人因阴阳以统天地，夫有形生于无形”，也有这一意思。

② 正如汤用彤所说，“论天道则不拘于构成质料（Cosmology），而进探本体存在（Ontology）”，《言意之辩》，《汤用彤学术论文集》，214页。

性,所以不正面讨论“无”,而老子是承认“有”的,所以从“有”的角度常常言说“无”的另一面①,这样,关于“无”的话题就有了被主流意识形态认可的合理性,道家的思想披着儒家的衣衫,正是成了众人理直气壮地讨论的话题②。

《晋书》说,那个时候何晏、王弼“祖述老、庄,立论以天下万物以‘无’为本”,后来的王衍又“妙善玄言,唯谈老庄为事”③,那么,什么是“无”,什么是“有”?据《老子》四十章说,“天下万物生于有,有生于无”,显然老子是把“无”作为富于包孕性的宇宙本原,置于一切现象与事物之前的,也就是说“无”在历史与时间的序列中最拥有绝对优先意味和原初意味,只有这种原初的、包孕的“无”,才能超越宇宙间各种现象与事物的个别性与差异性,成为一切的起点与基石,所以王弼的《老子注》据此阐发道:“天下之物,皆以有为生,有之所始,以无为本,将欲全有,必反于无也。”④因为,任何事物与现象都在时间和空间中存在,而且都由“名”与“形”凸显自身,离开了时间与空间、语言与形色,它就无从存在,所以,凡是在时空中由形名凸显的,有个别性与差异性的事物或现象都只是相对的、短暂的,并不能成为包容、涵盖、孕育一切有差异的事物或现象的本原,所以只有“无”可以成为时空形名的起点,因此《周易·系辞》注中又说,“无”就是“道”:

> 道者何?无之称也,无不通也,无不由也,况之曰道,寂然无体,不可为象。⑤

已然存在的“有”,是从未曾存在的“无”产生,“无”成了“有”之本,而“有”成了“无”之末,未曾存在的“无”不仅孕育着一切“有”,而且给一切“有”提供了存在的合理性依据,何晏《无为论》中说,“天地万物,皆以无为本,无也者,开物成务,无往不成者也,阴阳恃此化生,万物恃此成形,贤者恃以成

---

① 《三国志》卷二十八,795 页。

② 葛瑞汉(A. C. Graham)认为,这种关于“有”、“无”的讨论与西方现代哲学中关于存在的讨论不同,这种意见是对的。见*“Being” in Western Philosophy compared with Shih*(是)/*Fei*(非)*and Yu*(有)/*Wu*(无)*in Chinese Philosophy*, AM, NS. 7(1959), 79—112 页。

③ 《晋书》卷四十三《王衍传》,1236 页。

④ 《王弼集校释》,110 页。可参见以下两则,在《老子》第四十二章“道生一”一则下,王弼注曰:“万物万形,其归一也。何由致一?由于无也。由无乃一,一可谓无?已谓之一,岂得无言乎?”也就是说,“一”并不是“无”,“无”乃是“道”,是“一”之本。又,《周易·系辞》注中,王弼又说:“夫有必始于无,故太极生两仪也”,这里的“太极”也是“无”,而“两仪”则是“有”。见《校释》,117 页、553 页。

⑤ 《王弼集校释》,541 页。

德，不肖恃以免身”[①]，正因为如此，人们应当将“无”置于优先的地位，仿佛本大方可称末，根深才能叶茂，无论社会还是个人，都应当效仿和依据这种“无”的象征与暗示意味，因为“无”或“道”是“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而无体”[②]，一切都应当效仿它、遵从它，才能获得合理性，才能有正确的途径与结果，也就像纲举目张，无论是思想还是知识，都应当依据这种“无”的象征与暗示，“夫少者，多之所贵也，寡者，众之所宗也”，只有这样，才能“繁而不乱，众而不惑”[③]。《论语·里仁》中孔子有一句话对曾参说：“吾道一以贯之”，曾参认为是“夫子之道，忠恕而已矣”，但王弼却把曾子的解释轻轻地搁在一旁，把孔子之道解释为终极之“道”：

> 贯，犹统也，夫事有归，理有会，故得其归，事虽殷大，可以一名举；总其会，理虽博，可以至约穷也。……能尽理极，则无物不统，极不可二，故谓之一也。[④]

于是，他们就用这种简易、终极的哲理推究，为一切寻根，终于将“万物之体”推究到了“无”。前面我们说过，战国末到秦汉是一个宇宙结构论为中心话题之一的时代，在这种讨论中，宇宙万象在空间的结构及其与社会、人类的对应关系是特别引人注目的，人们的讨论中并不常去追寻渺远玄虚而难以言说的宇宙终极的本原，而是去理解和分析那些具体的事物与现象，至多给它们以门类种属的归纳和抽象，因此，每项具体的知识与技术仍然十分重要，博学之风即与此有关，例如“天”，种种与天象、星辰、历法、神鬼有关的知识与技术十分发达，而关于天道的抽象哲理却未必受人重视。魏晋以来，这种知识传统在南方一直延续着，如陆绩以京房之学注《易》，以天象之知识作《浑天图》，虞翻承孟氏之学以注《易》，以天文之术作《安天论》，王蕃之“知天知物”，姚信之造《昕天论》，葛衡之造浑天，“使地居宇中，以机转之，天转而地止”[⑤]，但是，在中原即以洛阳为中心的北方，学风却已经渐渐改变[⑥]，对宇

---

① 《全三国文》卷三十九，《全上古三代秦汉六朝文》，1274页。又，《晋书》卷四十三《王衍传》，1236页。

② 《周易略例》，《王弼集校释》，598页。

③ 同上书，591页。

④ 《王弼集校释》，622页。

⑤ 《三国志》卷六三注引《晋阳秋》，1426页。参见唐长孺：《读抱朴子推论南北学风之异同》，载《魏晋南北朝史论丛》，367页、368页，三联书店，1955，1978。

⑥ 史称何晏“主选举，其宿与之有旧者，多被拔擢”，这可能就会影响一时的风气，而与何氏同时的如王弼、荀融、钟会等名士，学风就都差不多。见《三国志》卷九注引《魏略》，292页。

宙、社会、人类结构的关心已经让位给了对宇宙、社会、人类的本原的兴趣,那种博学的知识传统已经转向了简易的思想风气,人们追寻的是那种可以解释一切的终极答案,希望在这种纲举目张的思路中理解一切,因此正如王弼《老子指略》中所说的,只有老子之学,不仅"崇本息末",而且在思路上是"言不远宗,事不失主,文虽五千,贯之者一,义虽广赡,众则同类,解其一言以蔽之,则无幽而不识",而孔门之礼仪三千,谶纬之星历数术,黄帝之天文历法,都是"每事各为意,则虽辨而愈惑"①,所以在这种追求简易与根本的风气中,老、庄之学就日益凸显了它的意义。在他们的理解中,"天地之道,不为而善始,不劳而善成,故曰易简","天地易简,万物各载其形,圣人不为,群方各遂其业",所以天道暗示的就是,"天下之理,莫不由易简,而各得其分位也"②,一切都要在这个终极之处寻找合理性依据,包括天地的安排,包括社会的治理,包括人生的态度,用他们已经转向老、庄的思路,似乎问题都变得简明扼要起来。

三

言与意

问题是,这一终极之"无"、万象之"本",却是不在语言与形象之内,也不在时间与空间之内,显得玄远幽冥,老子所谓"玄之又玄"就是说的这一特征。于是在那个时代,"言意之辩"也成了一个热门话题,何晏《无名论》中认为,"道者,惟无所有者也",它与一切实存的现象与事物都不同,"道本无名",它不可以用语言文字指称,他引了老子与孔子的话作依据,说我们之所以"强为之名",是为了"取世所知而称耳",换句话说,就是用一个人们可以理解的但又是勉强的隐喻暂时指称它,使人们的意识在接受这一隐喻时可以暂时呈现它③。

"言"与"意"的命题本来也是《周易・系辞》中的一个话题,《系辞》引了孔子的话,又加以阐发:

> 子曰:书不尽言,言不尽意。然则圣人之意,其不可见乎?子曰:圣人立象以尽意,设卦以尽情伪,系辞焉以尽其言。

显然,《系辞》尽管曾经接受一种怀疑语言的传统,但在这里的意思还是肯认

---

① 《王弼集校释》,198页。

② 《周易注》,《王弼集校释》,536页。

③ 《全三国文》卷三十九,《全上古三代秦汉六朝文》,1275页。

“象”、“卦”、“辞”可以表达“圣人之意”的，《三国志·荀彧传》注引何劭《荀粲传》记载，荀彧就曾经引过这段话，对人们所说的孔子关于“性与天道”之言“不可得闻”表示疑问说：“圣人立象以尽意，系辞焉以尽言，而微言胡为不可得而闻见哉？”但是那个有意要把儒家从“天道”问题的讨论中排挤出去的荀粲却反驳说，“盖理之微者，非物象之所举也，今称立象以尽意，此非通于意外者也，系辞焉以尽言，此非言乎系表者也。斯则象外之意，系表之言，固蕴而不出矣”，就是说在语言可以表达的“意”之外，还有语言不能表达的“意外之意”在①。另一个王弼的看法稍有不同，他在《周易略例·明象》中先承认“象”是“出意者”，“言”是“明象者”，“意以象尽，象以言著”，但是他却将话题一转，在“象”、“言”、“意”之间作了一个价值的等级评判，他说“言”与“象”只是指示符号而不是实际意义，人们不应当注意指称的符号而忽略了本真的意义，而应当如得兔而忘蹄，得鱼而忘筌一样，一旦把握了意义就可以抛开符号，因此他用一种似乎轻蔑的语调指出，“言者，象之蹄也，象者，意之筌也”，记存了语言文字，并不是真正掌握现象世界的情状，把握了现象世界的情状，也并不等于洞察意义世界之所在，进一步他把这种轻蔑变成了舍弃，他说，“忘象者，乃得意者也，忘言者，乃得象者也，得意在忘象，得象在忘言”②。于是，在“言”与“意”的论辩中，荀粲、何晏、王弼一流把“言”的指称意味越看越轻，而把“意”的本质意味越看越重，引出了玄学蔑视语言的倾向，“世之论言不尽意，由来尚矣，至乎通才达识，咸以为然”③。

蔑视具体语言的哲理与追求超越境界的风气在思路上是一致的

蔑视具体语言的哲理与追求超越境界的风气在思路上是一致的，它引起的是精神上超越俗尘的玄远之思，也引起人生上的摆落形累的幽远情趣，在何晏、王弼的同时或稍后，便有许多人有同样的偏好与追求，嵇康《四言赠兄秀才入军》诗说，“俯仰自得，游心太玄，嘉彼钓叟，得鱼忘筌，郢人逝矣，谁与尽言”；何劭《赠张华诗》说，“逍遥综琴书，举爵茂阴下，奚用遗形骸，忘筌在得鱼”；卢湛《赠刘琨诗》说，“谁谓言精，致在赏意，不见得鱼，亦忘厥饵，遗其形骸，寄之深识”，都用的是这个曾经被王弼用过的典故④。不过，这种得

① 《三国志》卷十《魏书·荀彧荀攸贾诩传》，319页、320页。

② 《王弼集校释》，609页。

③ 欧阳建：《言尽意论》，《艺文类聚》卷十九引。

④ 分见逯钦立所编《先秦汉魏南北朝诗》，483页、648页、882页，中华书局，1983。又，卢湛诗前有小序，也引了《易·系辞》关于言意之辩的话，并说：“然则书非尽言之器，言非尽意之具矣。况言有不得至于尽意，书有不得至于尽言邪。”

意忘言的思路，其起点与终点却仍在"无"与"有"之中，王弼也知道，"名也者，定彼者也，称也者，从谓者也"，而且"夫不能辩名，则不可与言理，不能定名，则不可与论实也"，但他认定，既然"名生于形"，"有此名必有此形，有此形必有此分"，那么，凡是"言"所指称的，都只是各有其"实"，已然成"有"，并且各有其"分"的形而下的现象与事物，可是，对于"涉之乎无物而不由"的"玄"与"道"，对于拥有无限的包孕性与可能性的"无"，由于它不存在任何差异性，所以"名"却不能指称，只能通过直觉体验，才能领略其幽玄深远的"意"或"意外之意"①。

四

自然的追求

确立"无"作为"本"的绝对意义，凸显"意"对于"言"的优先意味，不仅仅是一种纯粹哲理的玄思与冥想。

公元三世纪中叶，与东汉晚期摒弃社会的认同与肯定而追求个体的独立与意义的思潮有直接的联系，在上层文化人中流行一种追求心灵超越与精神自由的人生取向，并刺激着道家尤其是老、庄思想的回归，这当然不止是在洛阳、邺下。蜀地如秦宓，"自比于巢、许、四皓"，在回答他人征召书信时，他屡引《庄子》、《周易》为依据，一方面"曝背乎陇亩之中"，一方面"翱翔于林泽"，他追求的是"安身为乐，无忧为福，处空虚之名，居不灵之龟，知我者希，则我贵矣"②，不过，这种思想肯定在洛阳、邺下即魏国最为流行③，早一些的，如孔融虽不离正统意识形态的思路，但却心底欣赏"颉颃天子"、"说世俗将坏，因夜举声号哭"的汝南卓异士风④；王粲虽作《七释》对潜虚丈人"违世循俗，恬淡清玄，浑沌淳朴"表示批评，但心底里却不能忘情于这种免累全身的境界，在《安身论》中承认人得到安身的根本在于"寡欲"⑤；再晚一些，如一个叫王昶的文人给他的儿子及侄子取名字时，"皆依谦实，以见其意"，所以名分别为"默"、"沈"、"浑"、"深"，而字分别是"处静"、"处道"、"玄

① 参见《老子指略》，《王弼集校释》，197 页、199 页。

② 《三国志》卷三十八《秦宓传》，973 页、974 页。

③ 关于建安末年思想界，唐长孺《魏晋玄学之形成及其发展》有全面介绍，当时当然不止复兴的是道家一家，也有名、法、兵、纵横等家，参见《魏晋南北朝史论丛》313—316 页。

④ 《汝颍优劣论》，《建安七子集》卷一，27 页，中华书局，1989。

⑤ 《七释》、《安身论》，均见《建安七子集》卷三，117 页、128 页。

冲”、“道冲”，在命名的解释中他曾暗示，人最重要的是“宝身全行”，如果投身危险的政治以博取社会的认同从而获得价值，很可能“背本逐末，以陷浮华焉，以成朋党焉”，因为追求浮华就会被虚伪所束缚，因为结为朋党就会有彼此的牵累，他主张晚辈应当——

遵儒者之教，履道家之言，故以玄默冲虚为名。[1]

在他们的心目中，道家已经与儒家相提并论，再晚一些，到了正始年间，夏侯玄、荀粲、荀融、钟会、王弼以及阮籍、嵇康、向秀并时而起，又有何晏主持选举，“虚无之言，日以广衍，众家扇起，各列其说”[2]，士风就真的大变了。

“无”被置于优先的位置，不仅导致了思路起点的大转换，也导致了一个生活价值态度的大转换

在“有”与“无”的讨论中，“无”被置于优先的位置，不仅导致了思路起点的大转换，也导致了一个生活价值态度的大转换。由于“无”为本而“有”为末，那么与“无”相应的自然秩序就处于与“有”相应的道德秩序之前，与“无”相应的自然人性就处在与“有”相应的社会人性之前，那种淳朴、混沌的自然生活态度就被置于明智、理性、和谐的礼乐生活态度之前，据有了价值上的绝对意味。这当然不是他们的孤明先发而是道家之旨的再度阐扬与重新发现。早在东汉时代，王充撰写《论衡》，就已经“试依道家论之”[3]，阐发了“自然”的意义，“天地，含气之自然也”[4]，作为人类效仿的对象，“天”暗示的就是一种无言自化的状态或境界，“谓天自然无为者何也？气也，恬淡无欲无为无事者也”[5]，而“人”既然与“天”一样禀气而生，就应当像“天”一样自然无为。到了三世纪三四十年代的洛阳，这种想法就渐渐成了一批上层文化人的共识，何晏《无名论》中就引夏侯玄的话说，“天地以自然运，圣人以自然用，自然者，道也”[6]。王弼则更在儒、道的经典中进一步推究“道”、“无”、“自然”，并将它们作为“术”、“有”、“礼教”的历史起点与价值依据，在《论语·泰伯》说到“唯天为大，唯尧则之”一句时，王弼就说：

则天成化，道同自然。[7]

---

① 《三国志》卷二十七《徐胡二王传》，744页、745页。
② 《晋书》卷三十五《裴頠传》引《崇有论》，1046页。
③ 《论衡校释》卷十八《自然》，775页，黄晖校释，中华书局，1990，1995。
④ 同上书，卷十一《谈天》，473页。
⑤ 同上书，卷十八《自然》，776页。
⑥ 《全三国文》卷三十九，1275页。
⑦ 《论语释疑》，《王弼集校释》，626页。

在《论语·阳货》说到"天何言哉"一句时，王弼更确认"天"之所以"无言"是为了"举本统末，而示物于极者也"，所谓"示物"就是"天地之心见于不言，寒暑代序，则不言之令行乎四时"[①]，而在《老子注》中他更依托道家的文本发挥天道自然之义，如《老子》十七章"功成事遂，百姓皆谓我自然"、二十七章"善行无辙迹"、二十九章"为者败之，执者失之"、三十七章"道常无为"等等，王弼一而再再而三地强调，天道即自然，自然即无为，无为就是"顺自然而行，不造不施"，仿佛车无辙迹而行天下一样，"辅万物之自然而不为始"，而万物"以自然为性，故可因而不可为也，可通而不可执也"[②]。

但是，在实际生活中调节人际关系并建构社会秩序的，却不是这种"自然"、"无为"的"道"而是人为的"名教"，即一套在历史与社会中形成的法律、制度、习俗以及在传统与现实中形成的，赖以维护秩序运作的自觉或不自觉的正义、合理、公平观念，它们并不是"自然"的"无为"的状态而是"人为"的"强制"的形式，因此就引出了所谓"自然"与"名教"的冲突。看上去，通常世俗人性都是趋利好逸的，那么是否这种与"道"相应的"自然"只是圣人的事情？据说，何晏曾经试图在世俗人情之上再建立一个绝对纯净的圣人之性，他曾经提出"圣人无情"的说法，但是这种说法虽然把圣人变得很圣洁，但也把圣人说得很冷酷，既不符合天道自然，也很容易把精神的超越与生活的自然打成两截，于是王弼批评何晏，指出圣人也有性情，与常人一样，只是常人往往被外在的东西所牵累，而圣人的性情却"应物而无累于物者也"，因为这喜怒哀乐都出自自然。而人心深处其实也自有一种合理的自然性情，所以，如果是自然生发的感情，就拥有其合理性，像"孝"，如果是出自对礼法的敬畏或对血亲的偏袒，那算不上合理，仍是人情之"伪"，但如果出于自然，那么它就符合天性，在回答荀融的信中他就承认，每个人都有一种不可遮蔽的自然天性，尽管后天的理智如何深入人心成为习惯，但都"不能去自然之性"[③]。但是，在王弼的心底里，所谓"仁义"并不是天与人的自然本性，"礼教"更是后世历史与社会的产物，人类从混沌中走出来之后，"失道而后德"、"失德而后仁"、"失仁而后义"、"失义而后礼"，已经离开自然纯粹的境界很远了，"不能无为，而贵博施，不能博施，而贵正直，不能正直，而贵饰敬"，于是有了以

---

① 《论语释疑》，《王弼集校释》634页。

② 《王弼集校释》，71页、77页。

③ 何劭：《王弼传》，《王弼集校释》后附，640页。

象征的"饰敬"为特征来规范社会秩序的"礼教",即使礼教得以维持的是所谓"仁义",但这"仁义"也是人为的,"夫仁义发于内,为之犹伪,况务外饰而可久乎?故夫礼者,忠信之薄而乱之首也"[1]。

这种以历史时间的先后序列估定"名教"与"自然"的价值合理性的思路,来自老子与庄子,但当时却在相当多人心中都引起共鸣,《三国志》卷二十三《常林传》注引《魏略·清介传》中引述了沐並的《戒子书》,其中曾说到,虽然"夫礼者,生民之始教,而百世之中庸也",但是这只是"儒学拨乱反正,鸣鼓矫俗之大义也,未是夫穷理尽性、陶冶变化之实论",如果追寻本原,"原始要终",他仍然要"有慕于道",因为只有在"道"的境界中,才能"同祸福之素,一死生之命",而不必"以棺椁为牢,衣裳为缠"[2];阮籍则在《达庄论》《通老论》里依据老、庄,把意思说得更明白,"名利之途开,则忠信之诚薄,是非之辞著,则醇厚之情烁",他觉得只有在远古的混沌世界里那种感觉与生活才是真正的"道"的境界,"圣人明于天人之理,达于自然之分",而所谓本真的"天人之理"、"自然之分",则在远古真人那时最为纯粹,《大人先生论》中说,"太初真人,唯天之根,专气一志,万物以存"[3];而另一位正始年间最著名的人士嵇康就说得更清楚:

> 推其原也,六经以抑引为主,人性以从容为欢,抑引则违其愿,从欲则得自然……故仁义务于理伪,非养真之要术,廉让生于争夺,非自然之所出也。[4]

当人们沿着这一思路去"原始要终"或"推其原也",寻找所谓的"太始之论"、"玄古微言"为人生依据的时候,"自然"就被置于"名教"之上,而"自然"一词中所包含的种种其他内涵也随之有了不必证明的合理性,与嵇康辩论的向秀在《难养生论》中就比嵇康更向"自然"迈出一步,如果说嵇康还恪守"自然"是恬淡无为的话,那么在向秀这里,"自然"就应当包括人生的所有情欲,"好荣恶辱,好逸恶劳,皆生于自然",如果说在嵇康的心目中"自然"还是一个历史起源时的境界和遥远的目标,那么在向秀这里它已经成了现实人心

---

① 《老子注》第三十八章,《王弼集校释》,94页。

② 《三国志》卷二十三,661页、662页。

③ 《阮籍集校注》,146页、154页、171页,陈伯君校注,中华书局,1987。

④ 《难张辽叔自然好学论》,《全三国文》卷五十,《全上古三代秦汉三国六朝文》,1336页,中华书局影印本,1958。

中已有的性情和欲望，所以他说"有生则有情，称情则自然"，连取得权力，向往富贵，也"关之自然，不得相外"[①]。因此，关于"名教本于自然"的哲理论证，就转为"越名教而任自然"的人生实践提供了合理性依据，于是，不仅有了"好言老、庄，而尚奇任侠"的嵇康，有了"倜傥放荡，行己寡欲，以庄周为楷模"的阮籍，有了"常乘鹿车，携一壶酒，使人荷锸而随之"，叫人"死便埋我"的刘伶，也有了正始之后的士人中以"玄妙"、"雅远"、"旷达"为标榜的所谓的"风流"与"放诞"[②]。

五

正始十年到景元四年

正始十年(249 年)，何晏被杀，王弼病死，以"无"为中心的哲理讨论已经没有学识超绝的学人和思想敏锐的天才，十四年后的景元四年(263 年)，嵇康被杀，钟会被杀，阮籍病死，似乎人才总是一批批来又一批批走，但是，一代玄学也终于使秦汉以来定型的思想学说在这个时代转了一个方向。

在这以后的若干年里，所谓"玄风鼓荡，竞相放诞"的现象当然是引人注目的，在《三国志》及裴注、《晋书》、《世说新语》中都有不少关于魏晋以来士风变化的记载，充分表现了玄学之风下文化人内在心情的变化以及生活态度的转换，这些故事都很有趣，常常是文学的精彩资源，不过却不是思想史的中心话题；许多文士手持麈尾，口说三玄，往复论辩，竞说玄理，也是引人注目的，在各种文献中我们可以发掘出相当多清谈玄言的言论与作品，这些也很精彩，不过这也不是具有原创性的思想，毋宁说它们常常是玄言的游戏或演练，玄理本身已经成了次要的东西，文士自然而然地接受了它，但把它只是当做磨砺自己口才的论题，或当做表现自己文学的游戏，因此它们也不全是思想史的中心话题。思想史要讨论的只是这种思想转变的外在走向与内在思路，以及这种走向与思路对后来思想史演变的意义。

思想史注意的现象

思想史注意到的现象之一，是中国上层文化人知识结构与思想习惯的

---

① 《难嵇叔夜养生论》，《全晋文》卷七十二，《全上古三代秦汉三国六朝文》，1876 页。

② 裴頠《崇有论》里对当时的"玄妙"、"雅远"、"旷达"有很好的解释，说当时人心目中的玄妙就是"立言藉于虚无"，雅远就是"处官不亲所司"，旷达就是"奉身散其廉操"，这段话似乎与干宝《晋纪总论》所说的"行身者以放浊为通，而狭节信，进仕者以苟得为贵，而鄙居正，当官者以望空为高，而笑勤恪"差不多，这样，传统观念中所确认的言论意义、社会责任、为人道德都被瓦解了。《晋书》卷三十五，1044—1046 页；《文选》卷四十九，692 页。

变化。文人们开始淡化对知识的分类的具体把握而代之以对哲理的简约的玄虚理解，那种博学的风气被玄思的风气所代替[①]，人们开始习惯甚至热衷于讨论以下一些与经验、知识无关的话题，如"无"与"有"的关系、超越世俗的圣人有无情感、思想与语言的关系、音乐的本性等等，尽管这些话题的潜在指向也与生活世界有关，但讨论常常在与经验中的世界彼此隔离的层面进行。唐长孺先生曾经指出，魏晋时代的"清通简要"的"南人之学"，其实指的就是以洛阳为中心的河南之学，而此时江南吴地却还延续着重视天文历算星占象数的汉代学风，前者的主干是宇宙终极本原的玄理，它以一统众，故而简易通达，后者的主干是阴阳五行天象历算，所以分析考论，不可能如此简明。但是，吴亡之后，处于强势的洛阳学风挟胜者之威笼罩了整个中国，如传说中陆云从吴入洛，在途中遇见王弼鬼魂，陆云"提纬古今，总验名实"，却抵敌不住其"妙得玄微"的玄论，于是"(陆)云本无玄学，自此谈《老》殊进"[②]；史载吴郡纪瞻"与(顾)荣同赴洛，在涂共论《易》太极"，虽然都驳斥王弼，但由此可见他们入洛时已经对王弼之学怀了三分警觉，三分对抗，而在警觉与对抗的事先揣摩中便不知不觉地受到了影响[③]，至于东晋时代，北方士人南渡，洛下的玄学风气就顺势笼罩了整个江南[④]。

知识结构与思想习惯的变化

玄学思路的变化

思想史注意的现象之二，是玄学思路本身的分化。在这方面有两个明显的趋向：一个是从"无"到"有"，玄学中培育了贵无与崇有的不同学说，一个是从《老》到《庄》，经典依据的变化也暗中引出了思路的变化。

如果说，正始玄学之风中，相当一批学者是追随以"无"为本的风气，那么，在正始之后则出现了另外一些尽管思索方式相近，但思索基点不同的学者。比如说撰有《崇有》、《贵无》二论的裴頠[⑤]，以及批评裴頠的孙盛。裴頠实际上还是延续着正始以来重视追本寻源的思辨风气，但他一方面担心尚"虚"贵"无"的理论会成为"口谈浮虚，不遵礼法，尸禄耽宠，仕不事事"的依

---

① 汤用彤以为清议为清谈之先声，所以也指出"谈论既久，由具体人事以至抽象玄理，乃学问演进之必然趋势"，《魏晋玄学论稿》，载《汤用彤学术论文集》，205 页，中华书局，1983。

② 《晋书》卷五十四《陆云传》，1486 页。

③ 《晋书》卷六十八《纪瞻传》，1819 页。

④ 唐长孺：《读抱朴子推论南北学风之异同》，载《魏晋南北朝史论丛》，367－371 页，三联书店，1955，1978。

⑤ 关于裴氏的著作中是否有《贵无》、《崇有》二论，可以参看汤一介《裴頠是否著有贵无论》，《学人》第十辑，江苏文艺出版社，1996。《资治通鉴》的记载与《晋书》的记载不同，此处参考两方而用之。

据，一方面则希望建立“有”，为现世寻找“总混群本，宗极之道”的终极依据，所以他既承认“有”生于“无”，又说“有”从“无”生出之后，“有”与“无”就已经分开，就好像“蜕皮”一样，这时，玄虚而幽远的“无”可以悬置起来，而实在的“有”即存在的统一性就成了一切有差异性具体事物的本原，以“有”为本，“是以生而可寻，所谓理也，理之所体，所谓有也”，于是，确立宇宙、社会与人生秩序的“理”也就有了合理性，“大建厥极，绥理群生，训物垂范，于是乎在，斯则圣人为政之由也”，反之，如果世俗世界已经“有”即处于实存的状态，思想却还执着于“无”即混沌的虚无，那么就无从处理现世的事情，“形器之故可徵，空无之义难检，辩巧之文可悦，似象之言足惑，众听眩焉，溺其成说”，结果必然是导致“薄综世之务，贱功烈之用，高浮游之业，埤经实之贤”①。如果说，裴頠将“无”、“有”打成两截，将“无”悬置而以“有”为本，并在这一意义上批评《老子》“以虚为主，偏立一家之辞”，那么，孙盛则进一步超越“无”与“有”的固执立场，把“无”与“有”的意义都放置在“自然”之下，他确认“道”应当是“因应无方，唯变所适”，既然时势已变，“道”也理应顺其自然，所以说“无”与“有”都是偏执，“尚无既失之矣，崇有亦未为得也”，所以他既批评裴頠，也批评老子，不过他不是批评裴頠确立的“有”，而是批评他“以今之有，以绝古之风”，他不是批评老子“以虚为主”的“无”，而是批评老子“执古之道，以御今之有”，两者都是“不达圆化之道”②，这使得玄学不仅渐渐摆脱了以“无”为本的单向度思路，而且使玄学依傍的经典文本渐渐脱离了《老子》的笼罩。

正是在这个时代，向秀、郭象的《庄子注》则以其对庄子的出色理解，渐渐把玄学的一部分思路从玄远的本体讨论引向了对人生超越与精神自由的追索兴趣。向秀、郭象的注释淡化了“无”与“有”的对立，却凸显了“自然”的意义，在《知北游》一篇的注释中他们说，先于物者或许是阴阳，但阴阳也还是物，先于阴阳者或许是自然，但自然就是物本身的自然而然，如果说一切的本原是至道，而至道是至无，那么“无”又如何生“物”呢？所以宇宙间也许就是一种自然而然的过程，“明物之自然，非有使然也”③，于是在这一篇的注

---

① 以上均见于《晋书》卷三十五，1044　1046页。按：有学者以为裴頠不算玄学家，原因是他谈名理是以儒学、世务为主，这种看法把“玄学”当做了一种持有明确思想学说的流派，于是忽略了“玄学”可以接纳儒者思路的可能性，其实，毋宁说“玄学”是一种风气，即谈论玄虚形上的学术思想风气，这样更容易解释玄学的内涵。见李中华：《裴頠及其崇有论新探》，载《学人》第二辑，江苏文艺出版社，1991。

② 孙盛：《老聃非大贤论》，《全晋文》卷六十三，《全上古三代秦汉六朝文》，1816页、1817页。

③ 郭庆藩：《庄子集释》卷七，764页，中华书局，1961，1978。

释中反复出现的关键词不是关于“无”或“有”的本体追问，而是关于“自然”与“独化”的过程确认。他们解释宇宙生生不息时，并不确立其“无”或“有”，而是超越“无”或“有”的畛域，“有之与无，斯不能知，乃至”①，而把这种生生不息视为一种自然过程，“生生者谁哉？块然而自生耳……自已而然，则谓之天然，天然耳，非为也”②，正是这种天然无为，是宇宙的必然之道，也是社会的必然之道，更是人生的必然之道③，宇宙也罢，社会也罢，人类也罢，一方面应当尽可能地保全纯粹的混沌的状态，一方面应当顺时应变不固执于某一确定的立场，对于“人”来说，前一境界是“忘天地，遗万物，外不察乎宇宙，内不觉其一身，故能旷然无累，与物俱往而无所不应也”④，后一状态是“不可必，故待之不可以一方也，唯与时俱化者，为能涉度而常通”⑤。

“独化于玄冥之境”

向秀、郭象的《庄子注》中有一句话叫“独化于玄冥之境”⑥，所谓“独化”指的是宇宙、社会、人的一种没有外在干扰，完全自然而然的状态，其中人的“独化”则暗示了一种对人生对世俗的超越和精神对形体的自由，被衣行歌中称赞的“形若槁骸，心若死灰，真其实知，不以故自持，媒媒晦晦，无心而不可与谋”，是“独化者也”⑦，孔子所说的“不以生生死，不以死死生”，是“独化而死”、“独化而生”⑧，瞿鹊子所谓“不从事于务，不就利，不违害，不喜求，不缘道”的圣人，也是“独至者也”⑨，这些“独化”或“独至”者的最高境界，当然就是自得、任性、自由的“逍遥”，《庄子注》在一开始就说过，“庄子之大意，在乎逍遥游放，无为而自得，故极小大之致，以明性分之适”⑩，而这种非常超越和自由的境界，由于可以直接引入人生的实践，所以很快就成了士大夫的热心话题，而《庄子》也很快成了思想讨论的核心文本，在后来的思想史中越来越显出它的重要性。

---

① 郭庆藩《庄子集释》卷一《齐物论》，76页。
② 同上书，卷一《齐物论》，50页。
③ 《庄子集释》卷五《天地》注：“无为者，自然为君”，404页；卷五《天道》注：“常无心，故王天下而不疲病”，464页；卷六《秋水》注：“不因其自为而故为之者，命其安在乎？”591页。
④ 同上书，卷一《齐物论》，75页。
⑤ 同上书，卷七《山木》，670页。
⑥ 汤用彤《崇有之学与向郭学说》称这句话“颇难解，懂得此语即懂得向、郭之学说”，载《理学、佛学、玄学》，337页，北京大学出版社，1991。
⑦ 同上书，738页。
⑧ 同上书，763页。
⑨ 同上书，卷一《齐物论》，98页。
⑩ 同上书，卷一《逍遥游》，3页。

玄学的游戏倾向与文学取向

思想史注意的现象之三，是玄学的游戏倾向与文学取向。尽管西晋有傅咸弹劾王戎“不依仰尧舜典谟，驱动浮华，亏败风俗”①，东晋有戴逵撰写《放达非道论》讽刺竹林诸人的旷达是“有疾而为颦”，元康之后的放旷是“无德而折巾”②，但是风气之变却无可逆转，正如《文选·晋纪总论》注引《晋纪》中刘弘教所说，“太康以来，天下共尚无为，贵谈老、庄，少有说事”③。但是仔细审视之下，我们会发现其中真诚的哲理思索意味渐渐淡化，更多的是作为语言训练式的思辨游戏和表达人生态度的文学演练，这也许恰恰是“齐万物，一是非”的思路的自然延伸和以玄谈为时尚的风气的无限滋漫，《晋书·殷浩传》引庾翼给殷浩书信中说，当时已经是“高谈《庄》、《老》，说空终日，虽云谈道，实长华竞”④，所谓“华竞”，其实就是没有哲理深思而只剩下玄虚清谈的风气。相传西晋王衍“名声藉甚，倾动当世，妙善玄言，唯谈老、庄为事”，但他遵奉王弼、何晏的“无”，但又不反对裴頠说“有”，“义理有所不安，随即改更”，实际上并没有真正的是非立场⑤，而《世说新语·文学》又记载，王衍的女婿裴遐曾在其结婚时与郭象以玄言对垒，据说他就是一个专门以玄学为事的人，“以辩论为业，善叙名理，辞气清畅，泠泠若琴瑟”，但似乎也不曾有什么原则性的定见，而听众也同样没有什么立场，“闻其言者，知与不知无不叹服”⑥。

但是，恰恰在这种关于哲理论辩的兴趣渐渐消失的时候，这种过去曾经是新说甚至是异说，需要论辩与证明的思想，才成了人们“日用而不知”的生活观念。在那个时代，“玄”、“清”不仅已经成了士人言谈追求的境界，也成了士人生活追求的境界，“自然”不仅成了文人哲理思索的对象，也成了文人高雅情趣的标志，《列子·黄帝》注引向秀说，“同是形色之物耳，未足以相先也，以相先者，唯自然也”⑦，这里的“自然”如果说还是哲理讨论中的“自然而

---

① 《晋书》卷四十三《王戎传》，1233页，又，参见同书卷四十七《傅咸传》，1329页。

② 《晋书》卷九十四《戴逵传》，2457页、2458页。

③ 《文选》卷四十九干宝《晋纪总论》“学者以庄、老为宗，而黜六经，谈者以虚薄为辩，而贱名俭”句下李善注引，692页。

④ 《晋书》卷七十七，2044页。

⑤ 《晋书》卷四十三《王衍传》，1236页。

⑥ 《世说新语校笺》卷上，113页。又同书记载，东晋的著名人物王导过江以后“止道声无哀乐、养生、言尽意三理而已，然宛转关生，无所不入”，看来他在玄学哲理上并无建树，但说得好，也能让人佩服，可见玄学清谈到了这个时候，已经不再注意谈什么，而转为注意怎么谈了。同上书，211页。

⑦ 《列子集释》卷二《黄帝》，杨伯峻校注，49页，中华书局，1979，1985；又，“其民无嗜欲，自然而已”一句，张湛注：“自然者，不资于外也。”41页。

然”或“生生自生”，那么出现在各种文人笔下的“自然”，则是文人心目中追求自然的人生境界或显示了自然的山水景物：

役心以婴物，岂云我自然。（张华）

浑万化而冥有，兀同体于自然。（孙绰）

久在樊笼里，复得返自然。（陶渊明）

选自然之神丽，尽高栖之意得。（谢灵运）①

这时，玄学已经不再是一种处于原创阶段的思想，而是一种浸透于上层文人生活的观念与策略，它常常被用于言谈与写作之中，作为被表达的对象而不是被思考的内容，因为它不再是被追问的问题而只是现成的思想了。晋代的张湛在表述《列子》的思想时说，“其书大略明群有以至虚为宗，万品以终灭为验，……然其所明，往往与佛经相参，大归同于老、庄”②。当人们普遍地接受了老、庄玄旨，而老、庄玄旨又成了普遍真理而无需思索时，它就成了一种“资源”和“背景”，一种接引和理解外来思想的本土资源和背景，佛教正是在这种“相参”中，渐渐进入了中国的上层知识界与思想界。

---

① 张华诗，原无题，见逯钦立：《先秦汉魏晋南北朝诗》，623 页；孙绰：《天台山赋》，见《全晋文》卷六十一，载《全上古三代秦汉六朝文》，1806 页；陶渊明《归园田居》五首之一，《陶渊明集》卷二，40 页，逯钦立校注，中华书局，1979，1982。谢灵运：《山居赋》，《全宋文》卷三十一，载《全上古三代秦汉六朝文》，2604 页。关于当时的自然观念，可参见小尾郊一：《中国文学中所表现的自然与自然观》，中译本，邵毅平译，上海古籍出版社，1989。

② 《列子集释》附录二，279 页。

第三节　清整道教:关于道教思想、知识与技术的宗教化过程

关于道教形成的两种思路

为道教的形成确立一个即便是大致的年代都是很困难的。学术界的传统思路是寻找一个与道教有关的最早的显著事件或现象，作为道教形成的时间标志，于是汉末自治于蜀中的五斗米道和史称黄巾起义的太平道就成了道教诞生的开始。这被相当多的学者接受，因为一方面它上可以承接汉末以来种种与道教有关的现象，如祭祀老子、《太平清领书》问世、《想尔注》撰成等等，下可以回应汉末社会天崩地裂式的大变乱，从而证明一种社会史的理论，即宗教的形成与社会政治经济背景密切相关①；但是另一种思路则格外注重魏晋以后道教的经典撰集、戒律形成、思想阐述和神谱建构等等，所以把北方的寇谦之的宗教改革与南方的葛洪、陆修静、陶弘景的宗教活动算成是道教形成的标志②，这一方面是把自在的零散的早期宗教萌芽和自觉

---

① 如卿希泰《中国道教思想史纲》第一卷，四川人民出版社，1980。在他主编的《中国道教》中再次重复了这一观点，说汉代经历了从"方仙道"到"黄老道"的长期酝酿，并有宗教组织形式出现，所以汉末形成了道教，第一册，15页，知识出版社，1994。任继愈《中国道教史》第一章则更明确地说，道教"酝酿于汉代，诞生于汉末"，并具体地分析了道教形成的社会背景是，第一，有神论大泛滥，第二，统治者对神仙方术的关心，第三，经学衰落，社会危机加深，第四，社会动荡，第五，佛教传入。17页、18页，上海人民出版社，1990。这种看法其实在很早时候就已经有了，像许地山发表于二十年代的《道家思想与道教》中就说五斗米道与太平道"这两派的道教才是今天道教的正祖"，载《燕京学报》第二期，1927。

② 我在1987年出版的《道教与中国文化》中就持这一看法，至今我依然倾向于这种意见。上海人民出版社，1987。日本学者的态度虽然有些暧昧，但也可以看出倾向于这一观点，如窪德忠《道教史》指出，五斗米道与太平道都是"后来道教教团的基础，但我认为视当时的两集团为道教教团确有困难"，他在下一章叙述葛洪等人时，才命名为"道教教团的确立"，中译本91页、92页，萧坤华译，上海译文出版社，1987。福井康顺等《道教》则将五斗米道与太平道称为"原始道教教团"，而将后来寇谦之的道教称为"国家道教"，将"教理体系的完备"算到葛洪以后的江南道教，中译本29—42页，朱越利译，上海古籍出版社，1990。

的有系统的后世宗教行为区别开来，一方面是考虑到魏晋以后道教经典、仪式、方法、神谱、组织的完备，这可以照顾一种宗教学的理论，即任何一个长期延续的宗教都必须具备经典义理、仪式方法、崇拜神谱与组织形式，宗教不仅仅是反映社会矛盾的“人民的鸦片”，也不仅仅是存在于心灵的“对信仰的理解”。

当然，标志毕竟是象征，在历史绵延的过程中选择一个显著的象征，作为记忆的界碑，也作为权宜区别的标志，这是必然的。道教的历史文献有限，研究者看到的大约是相同的资料，历史在他们眼前上演的是同样的电影，出场的是同样的人物，纵然有的看者一时粗心，漏掉了一两个镜头，有的看者时时走神，把前后的事件互相重叠错乱，但悲欢离合的情节并没有太大的分别。不过，毕竟说者无心听者有意，横看成岭侧看成峰，当选择象征性现象、人物或事件作历史标志的时候，背后潜含的观念差异却凸显出来，区分了各自的立场与视角。前者把五斗米道与太平道作为道教成熟的标志，它的潜台词是说，在宗教形成过程中社会背景起了决定性的作用，秦汉以来的巫觋方术是在这种社会环境下整合起来的；可是，后者把魏晋以后的道教整合视为道教终于形成的标志，这一思路的背面却写着，宗教有宗教自身的理路，在这一理路中有一种宗教的调整、提升和清理过程，我将它称之为“宗教化历程”，这个历程从汉代到魏晋南北朝一直在绵延不绝。

《魏书·释老志》说，太上老君曾经降临中岳嵩山，授《云中音诵新科之诫》给北魏道士寇谦之，并要求他“宣吾新科，清整道教”①，也许是语词的巧合，也许是我的穿凿，这里所用的“清整”一词，似乎恰好兼有“清理”与“整合”两重意思，而二世纪末到六世纪末这四百年间道教的历史，也正好用“清整道教”四字来概括。

一

道教形成之前来自巫祝史宗的知识与技术

1954年，在洛阳西郊的一次考古发掘中，发现了东汉时期的一个解注瓶，上面不仅写有“解注瓶，百解去，如律令”这样后世道教咒语中常用的祓除辞，而且画有三个不同的符②，据学者分析可能分别象征了山、川、日、月、

① 《魏书》卷一一四，3051页。

② 郭宝钧等：《1954年春洛阳西郊发掘报告》，《考古学报》1956年2期，北京。

耳、目、六神等等,隐含着祓除、升天、逐鬼、祈神种种涵义。此后,陆陆续续又发现了一些,其中1972年在陕西户县发现的曹氏朱书解注瓶上的阳嘉二年(133年)解除文与符图,更可以与上面洛阳西郊的发现相参照,这篇解除文中有"天帝使者谨为曹伯鲁家移殃去咎,远之千里,……生死异路,相去万里。从今以长保孙子,寿如金石,终无凶。何以为信?神药厌填,封黄神越章之印,如律令",而在上面的符则由日、月、尾、鬼、时(岦)及"大天一主除敦恶鬼以节"及避兵符"太一锋"等构成①,隐含着借助日月星辰之神力以劾治恶鬼,使鬼魂不再纠缠活人,保佑子孙平安的意思,与上古巫觋方术有着直接的渊源②,而"神药厌填"和"封黄神越章之印"的技术,则更与后来道教所擅长的用药与用印的技术有直接的渊源关系③。这里发现的东汉时期——也就是通常理解中的道教还没有形成时期——文物遗存中的思想与知识系统,已经上承古代神秘信仰的传统,下启后来道教最常用的知识和技术,如药、符、咒、印等等,这使我们不能不越出通常关于道教起源的思路,在更广泛的知识与技术背景中寻找道教散乱而零碎的知识与技术根源,并重新梳理这些在古代本来属于巫祝史宗一流的知识与技术在后世的整合即宗教化的过程。

前面我们曾经反复谈到过从战国到秦汉时代的普遍知识背景与一般思想水准④。在相当漫长的时间中,人们普遍相信,宇宙时空由绝对中心、阴阳两极与五种基本因素构成了完美而和谐的秩序,这种秩序是一切合理性的基本依据,同时它的背后又有神秘力量的支持;他们也普遍相信,天地人神可以互相沟通,而相通的知识和技术则垄断在巫祝史宗的手中;他

---

① 禚振西:《陕西户县的两座汉墓》,《考古与文物》1980年1期。按:《抱朴子》卷十五《杂应》中有"书北斗字及日月字"以避兵的记载,太一锋与北斗恰好有关,见王明:《抱朴子内篇校释(增订本)》,270页,中华书局,1985。

② 连劭名《东汉建初四年巫祷券书与古代的册祝》指出汉代解除活动中的方术来源于古代的册祝,《传统文化与现代化》1996年6期。

③ 参见王育成:《东汉道符释例》,《考古学报》1991年1期。按:考古发现说明,解注文在后世一直很常用,包括在敦煌,也曾经发现过不少道教解注文的资料,参见刘昭瑞:《谈考古发现的道教解注文》,《敦煌研究》1991年4期,甘肃敦煌;又,万方:《古代注病及禳解治疗考述》,《敦煌研究》1992年4期。而"黄神",见于《东汉熹平二年张叔敬墓解除文》之"黄神生五岳,主死人录,召魂召魄,主死人籍",似是与五岳有关主持生死之神,"黄神"与"越章"相配成一词,则见《抱朴子》卷十七《登涉》,"古之人山者,皆配黄神越章之印,其广四寸,其字一百二十,以封泥著所住之四方各百步,则虎不敢近其内也。"王明:《抱朴子内篇校释》,313页。又,《弘明集》卷八释玄光《辨惑论》也说道教:"造黄神越章者,用执杀鬼……又造赤章,用执杀人"。四部备要本,66页。

④ 参见本书第一卷第三编第一节《秦汉时代的普遍知识背景与一般思想水平》。

们最为关心的，是“生命”、“幸福”、“民族国家”等切近自己生活的问题，而这些问题的解决，在相当多的人心目中，它需要巫祝方士的知识与技术。于是，许多沟通天地人神，为世人解决具体困厄，获取现世幸福，甚至乞求永恒生命的知识与技术，从相当古老的时代开始一直绵延到秦汉，如后来道教所擅长的炼金、厌劾、祈请、占卜、养生、择日等等，就有着十分古老的渊源①。

林富士在《汉代的巫者》中，曾经具体地描述了实存于汉代生活中的巫觋活动，他的研究表明，在道教之前的历史时段中，巫觋方士在实际生活世界中，曾经主持着以下的各种职事②：

——交通鬼神。包括降神、视鬼、占卜、祭祀，指以巫觋方士为媒介，沟通与传达鬼神与人间的旨意情事。

——解除。包括祝移、解土，指用某种技术来预防或排除灾害。

——驱疫。指驱除或医疗疾疫。

——战争。指在战争中诅咒对方而使本方获胜。

——水旱。包括求雨、止雨、止水，指祈禳晴雨，调合阴阳和防治洪水。

——祝诅。包括诅咒、巫蛊、媚道，指以某种技术使仇人遭到祸殃或使自己达到目的。

——生育。指利用各种方法祈求生育子女，使生命延续。

——丧葬。指安排发丧与安葬的时地，抚慰亡灵以使生人免灾获福。

当然，他没有提到的，也许还应当包括教人摄生养气、房中秘术的职事。所以，不止是张角能持九节杖为符祝治病，以叩头思过祈福，也不止是张衡令祈拜老子，行请祷之法，相当多的巫觋都曾以各种知识与技术在民众中承担着释厄解困的职能。据武内义雄《神仙说》的归纳，东汉的巫觋方术人物，大体可以分为三类，一是说图谶、灾异、星占者，这些人多依附经学或纬学，如樊英、唐檀、公沙穆，后来就流为著《周易参同契》的魏伯阳，二是自于吉造《太平清领书》到张角、张修，在汉末形成社会运动，这是被人们看成是道教起源的一支，三是从鲁女生、蓟子训、封君达、左元放到葛玄，这是注重个人

① 关于这方面的研究，可以参见平秀道：《纬书にあらはれた道教の思想》，载《东方宗教》第7号，77页，法藏馆，1955。李零：《中国方术考》，人民中国出版社，1993。前者列举了一些例子证明道教直接采用了纬书相当多的内容，如天帝夺人算、芝草仙药的传说，后者则考证了古代数术方技中的一些内容，它们相当多的都与道教有关，如炼丹、服食、房中的起源等等。

② 《汉代的巫者》，稻乡出版社，台北，1988。

长生术的神仙家一流①，而在此后魏晋甚至六朝时代，这三种人物始终活跃并不断地掺入道教之内，成为道教形成与整合的内在因子②。曹植的《辨道论》虽然是批评当时方术之士的虚妄③，但从这篇文章的背后，其实也可以看出当时的风尚，那些流行于世的知识与技术，其实已经包含了道教的神仙传说、炼形尸解、导引房中、辟谷食气、合药炼金，而在这些知识与技术的背后，我们也看到了后来道教观念的中心，即追寻生命的永恒与生活的幸福。

淫祀与妖妄，来自政治和文化方面的批评

不过，当时这些知识与技术以及它们的拥有者确实并不占据话语的权力，也不处在社会的主流，在那个时代里，它们一直受到来自政治与文化两方面的很严厉的批评，持实用政策的西汉政府官吏方面批评"疫岁之巫，徒能鼓口舌耳"，而持文化价值观念的知识阶层方面也抨击他们是"饰伪行诈，为民巫祝"以"成业致富"的骗子④，东汉的王充更批评相信巫祝祭祀者是：

> 不修其行而丰其祝，不敬其上而畏其鬼。身死祸至，归之于祟，谓祟未得；得祟修祀，祸繁不止，归之于祭，谓祭未敬；夫论解除，解除无益；论祭祀，祭祀无补；论巫祝，巫祝无力。⑤

所以他相信"在人不在鬼，在德不在祀"，另一位王符也说，"凡人吉凶，以行为主，以命为决……巫史祝祈者，盖所以交鬼神而救细微尔，至于大命，未如之何"⑥。把人的命运从巫祝交通的鬼神那里转移到掌握权力的帝王手中，把人的希望从沟通神鬼的祭祀那里转移到儒者提倡的道德上来，这种转移就决定了话语权力在上层社会与主流思想中的归属，所以，当方士刘根"隐居山中，诸好事者自远而至，就（刘）根学道"时，太守史祈就"以根为妖妄，乃收执诣郡，数之曰：汝有何术而误惑百姓？"⑦此外，如第五伦到会稽禁淫祀，"其巫祝有依托鬼神诈怖愚民，皆案论之"，宋均到辰阳、九江治巫觋，"为立

---

① 转引自宫川尚志：《六朝史研究（宗教篇）》，85 页、86 页，平乐寺书店，1964，1992。

② 参见《三国志》中对扈累、郤俭、甘始、管辂、左慈、吴范、刘淳、赵达等人物的记载，《三国志》卷十一注引《魏略》，365 页，卷二十九《方术传》，804—812 页，卷六十三《吴范刘淳赵达传》，1421—1425 页。又，宫川尚志《六朝史研究（宗教篇）》中有《六朝时代の巫俗》一文，可参见其第二节《魏晋时代の巫者》。

③ 《曹植集校注》卷一，187—189 页，人民文学出版社，1984。

④ 王利器：《盐铁论校注》卷六《救匮》，401 页，又同卷六《散不足》，352 页，中华书局，1992。

⑤ 黄晖：《论衡校释》卷二十五《解除》，1046 页。中华书局，1990。

⑥ 《潜夫论笺校正・巫列第二十六》，301 页，中华书局，1985。

⑦ 《后汉书》卷八十二下《方术列传下》，2746 页。

学校，禁绝淫祀”，栾巴到豫章，以道术治巫术，“悉毁房祀，翦理奸巫”[①]，都表明了那些巫觋方士沟通鬼神追寻永恒的知识和技术在主流社会中还处在被排挤的地位，所以，汉顺帝、桓帝时(126—144，166)宫崇、襄楷两次上《太平清领书》，前者被有司“奏(宫)崇所上妖妄不经”而打入冷宫，后者则被尚书论处为“析言破律，违背经艺，假借星宿，伪托神灵，造合私意，误上罔事”，被系洛阳狱定罪[②]。

二

二世纪中叶起，由于疫病流行等原因，一个又一个以“造作符书”、“咒鬼使鬼”或“符水咒说以疗病”、“教病人叩头思过”等技术为依凭的巫觋方士[③]，出现在中国的西蜀与东部。他们初步建立了教团，如传说中张陵建二十四治，“置以土坛，戴以草屋”[④]，张角置三十六方，“大方万余人，小方六七千，各立渠帅”[⑤]，他们也初步制作与确立了经典，如张修令“祭酒主以《老子》五千文，使都习”[⑥]，《太平经》、《老子想尔注》、《周易参同契》、《千二百官仪》等等也相继制出[⑦]，他们也大体规定了信仰者的规矩，如张角“教病人叩头思过”，张修使病人在静室“思过”，张鲁令信徒“有小过者当治道百步”，又“依月令

① 《后汉书》卷四十一《第五、钟离、宋、寒列传》，1397页，1411页、1412页，卷五十七《栾巴传》，1841页。

② 《后汉书》卷三十《襄楷传》，1082—1084页。

③ 《广弘明集》卷八释道安《二教论》“张陵避病虐于丘社之中，得咒鬼之术书，为是遂解使鬼法”，又，“(张陵)顺帝时客于蜀，学道鹄鸣山中，造作符书，以惑百姓”，四部备要本，66页。《后汉书》卷七十一《皇甫嵩传》：“张角……跪拜首过，符水咒说以疗病”，2299页。

④ 《广弘明集》卷十二释明概《决对傅奕废佛僧事》，102页。

⑤ 《后汉书》卷七十一《皇甫嵩传》，2299页。一说“方”即“坊”。

⑥ 《三国志》卷八《张鲁传》注引《典略》，264页。

⑦ 《太平经》自1934年汤用彤指出为“汉代之旧书”后，相当多的人都赞同这一意见，而且相信它就是宫崇所上《太平清领书》，见《读太平经书所见》，载《汤用彤学术论文集》52—79页，中华书局，1983。当然，也有人对此表示怀疑，我以为它是汉代所出，但经过了相当长时期内不断的增删添改。《想尔注》自1956年饶宗颐、陈世骧相继对敦煌卷子(斯6798)进行考证之后，相当多的学者都同意它是汉代的作品，包括日本学者如大渊忍尔等，见饶宗颐《老子想尔注校笺》，香港大学中文系，1956，《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991；陈世骧《想尔老子道经敦煌残卷论证》，《清华学报》新一卷第二期，台北，1957；大渊忍尔《老子道德经序诀の成立》，《东洋学报》四十二卷1　2号，东京，1959。但是，这部书也许同样在流传中掺入了很多后来的内容，以致于引起不少怀疑，如福井康顺、楠山春树，参见楠山春树：《老子想尔注考》，载《老子传说研究》，创文社，1979；楠山春树：《道家思想と道教》，39—41，63页，平河出版社，1992。

春夏禁杀”等等[①]。不过，这些还不足以改变它在主流意识形态与主流思想学说之外的处境，所以，在相当长的时间里，这种尚属混乱和粗糙的宗教性组织、典籍与规范以及活动，仍然受到上流社会大多数人的鄙夷和知识阶层大多数人的批评[②]。

对主流意识形态的认同与对理性主义思想的屈服

不过，翻开魏晋南北朝时代的道教经典可以发现，来自道教内部的，对于道教自身文化品格、道德伦理和行为规范的批评与反省也相当严厉，葛洪在《抱朴子内篇》的序文中就说到，“道士渊博洽闻者寡，而意断妄说者众”，在同书《金丹》中又讽刺徐、豫、荆、襄、江、广数州世俗道士“虽各有数十卷书，亦未能悉解之”[③]，这种批评显示了道教内部对提升文化品格的关心；大约同时或稍晚的《太上洞渊神咒经》则批评，汉末以来，“人民大乐，多不信道”，但道士也没有尽职，于是人民“不知有道，不知有法，不知有经，直奉自然也”[④]，这种对“直奉自然”的批评和对“道”、“法”、“经”的强调则暗示了宗教化整合的意图；再稍后的《三天内解经》卷上更激烈地抨击世间“信邪乱真，本道乖错，群愚纷纷，莫知祸之所由”，还把那些世间巫觋方士“烹杀六畜，祷请虚无，谣歌鼓舞，酒肉是求”的风习斥之为“邪道”[⑤]，批评巫觋邪道其实就是为了树立自身的“正道”。特别可以指出的是道教对于宗教团体形式的改革，我很怀疑，早期道教是常常仿效政府与军队的形式来管理信仰者的，太平道的“三十六方”组织与“将军”称号，五斗米道的“二十四治”组织与“祭酒”称号，前述东晋墓中出土的道教“三五将军”印信等等，这种组织、称号与权力象征物常常会刺激宗教权力的膨胀和政治力量的猜疑，像《晋书·周札传》说到李八百时，就特意指出他“以鬼道疗病，又署人官位，时人多信之”[⑥]，这在

---

① 《三国志》卷八《张鲁传》注引《典略》，264 页。参见吉川忠夫：《静室考》，中译文载《日本学者研究中国史论著选译》第七卷，446 页、477 页，中华书局，1993。

② 特别是保留了较多早期巫觋方术的宗教行为，尤其为知识阶层所不容，倒是个人性养气修炼为主的那一支神仙家思想，当时在知识阶层中还有较多的人缘，举一个例子，像南朝刘宋时代的周朗，他承认“云户岫寝，栾危桂荣，秣芝浮霜，翦松沈雪……土石侯卿，腐鸩粱锦”的出世生活是最高理想，但对于“鬼道惑众，妖巫破俗”、“乱男女，合饮食，因之而以祈祝，从之而以报请”、“居灵十房，糜财败俗”的事情是极反感的，《宋书》卷八十二，2091 页、2100 页。

③ 《抱朴子内篇校释》，367 页、70 页。

④ 《太上洞渊神咒经》卷一，《道藏》洞玄部本文类，始一，第 6 册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988。按：此经卷一与卷五，据大渊忍尔《道教史の研究》第四章《洞渊神咒经の成立》，约在东晋末至刘宋初问世。

⑤ 《道藏》正一部，满八，第 28 册。

⑥ 《晋书》卷五十八，1575 页。

一个世俗政治权力控制的社会中是很容易遭致灭顶之灾的，所以，后来想要争取世俗权利的佛教徒道安和甄鸾在《二教论》和《笑道论》中都曾经特意向君主暗示，道教"先受治箓、兵符、社契，皆言军将吏兵，都无教诫之义"、"春秋二分，祭社祠灶，冬夏两至，同俗祠祀，兵符、社契，军将、吏兵，都无诫劝之文"①，因此，北魏的寇谦之，就"始窃道士之号，私易祭酒之名"，把这种容易引起与政权矛盾的组织方式转化为纯粹宗教修行的组织方式，那部假借老君，实则可能就是寇谦之自撰的《老君音诵戒经》就特别激烈地批评了那种与主流社会政治、意识形态和道德规范正面对抗的行为，"世间作伪，攻错经道，……惑乱万民，称鬼神语，愚民信之，诳诈万端，称官设号，蚁聚人众，坏乱土地"②。

这种对主流意识形态的认同与对既定秩序的臣服是没有办法的。当儒家的话语作为仕进的必修知识与做人的基本准则，被职司传道解惑、负担着文化传播责任的知识阶层普遍认同，并占据了上层社会的权力中心时，其他的一切知识与技术都被"边缘化"了。这些知识与技术仿佛只是"个人"的、"具体"的或是"经验"的，而不再拥有解释一切现象与事物的普遍合理性，因此，它也不再是"通行的"话语而常常是"秘密的"话语，它不能在公众的教育中传授而只能在师徒之间秘密传授。即使处在权力中心的儒家思想并没有直接压迫其他思想，但那种无形的压抑也使得其他思想仿佛失去了普遍适用的性质，也似乎失去了不言而喻的依据，于是这些来自古老的知识世界的、传自巫觋方士的知识与技术，连同他们的组织与纲领，就必须重新清理与整合。不仅因为主流思想的压力，而且还因为，第一，这些在生活中长期充当着释厄解困、祈福禳灾职能的知识与技术虽然有着深层的潜在的思想依据与体系，但始终缺乏明晰的理论表述使它合理化，第二，这些在社会中充当着沟通天地人神职能的方士道士虽然有着相当的知识，但始终没有明确的组织建构使它合法化，第三，这些在世俗中起了相当大作用的宗教性活动虽然有着相当的民众基础，但始终不曾拥有彻底的道德伦理规范使它神圣化。尽管，超越的梦想、长生的愿望和幸福的追求始终是内在于人心的，道教存在的土壤始终不会丧失，但是道教毕竟需要考虑经典化的问题，即如

---

① 《广弘明集》卷八、卷九，《四部备要》本，66页、76页。又，《大正新修大藏经》五十二卷，140页、149页。

② 《道藏》洞神部戒律类，力二，第18册，参看杨联陞：《老君音诵诫经校释》，《杨联陞论文集》，中国社会科学出版社，1992。

何使它的知识与技术合理化,如何使它的组织形式合法化,如何使它的道德与律令神圣化。我们知道,宗教一方面要对它的信仰者作出超越或解脱的承诺,但一方面也要以一种超乎世俗的神圣与纯洁对它的信仰者进行约束,而这种约束包括在道德生活中遵守规则的习惯,在宗教感情上养成信仰的热情,在思想理念上形成宗教的坚定,因此,道教要成为一个在社会中获得普遍认同的宗教,它首先需要经历一个相当漫长的经典化历程,这个历程从二世纪末开始,绵延了好几个世纪。

三

约束机制:确立严格的戒律与整齐的规范

在这个漫长的经典化过程中,我们注意到的第一个现象是,道教逐渐确立严格的戒律,使道教行为切合古代中国业已深入人心的道德规范,这不仅用于协调与上层知识阶层的关系,也用于缓解与主流意识形态的紧张,并且可以以此建构与整理道教的教团。

汉末的五斗米道与太平道虽然在后世被视为"道教起源",但实际上它的内部组织规范与知识技术的混乱,特别是它采取的与主流社会和话语权力的对抗姿态,其实给后世道教在社会上的公开存在带来相当的麻烦,那些来自巫觋方士的传统的延续,曾经使后来的道教屡屡受到各方面的抨击,除了来自儒者的之外,还来自同时崛起,并拼命争夺生存空间的佛教,如"但得金帛,便与其经";如"陈黄书以为真典,佩紫箓以为妙术";如"贩符卖箓"、"搏颊叩齿"、"反缚伏地"、"符章合气"等等[①]。这些颇有些揭老底式的批评使道教很难堪,所以从很早起道教就陆续对这些被抨击的现象进行反省与清整,据称是老君亲授的《老君音诵戒经》就对"三张伪法"作了尖锐的批评,暗示它们实际上是巫觋方士的遗风,其中最集中的一是"授人职契,录取人金银财帛";二是"妄传(张)陵身所授黄赤房中之术,授人夫妻,淫风大行,损辱道教";三是"祭酒之官称父死子系"。这三条使它难以摆脱世俗利益的纠缠,丧失了宗教的纯洁性,也违背了古代中国道德伦理习惯,瓦解了信仰者的神圣感,使一个神圣的宗教变成一个专制的家族,也触犯了古代中国政治权力,使自身难以获得生存的空间。

---

① 分别参见释玄光《辩惑论》、释慧通《驳顾道士夷夏论》、释德慜《戎华论析顾道士夷夏论》,《弘明集》卷八,65页,卷七,62页,63页、64页。

据说，北魏神瑞二年即公元415年，北方道士寇谦之得老君亲授天书《云中音诵新科之戒》，后来在太武帝的支持下，他传达神意，“清整道教，除去三张伪法、租米钱税及男女合气之术”，并提出道教应当“专以礼度为首，而加以服食闭练”[①]。稍后，南方道士陆修静则在《洞玄灵宝五感文》中表示“生值末世，教法纲颓，人皆趣彼而我窃守此法”[②]，在宋文帝元嘉三十年（太初元年，453年）冬天率门人到山中去行涂炭斋，用艰苦的方法来砥砺意志，以获上天福报，同时提出道教要“神不饮食，师不受钱，使民内修慈孝，外行敬让”，奉道者聚会“不得饮酒食肉，喧哗言笑”的规则[③]。

这一宗教化过程经历了漫长的岁月。其中，有些旧的制度与习惯是很难一下子改变的，一些传统的仪式与方法也还要照样沿袭下来，如“三张之法，春秋二分，祭灶祠社，冬夏两至，同俗祠祀先亡，及受治箓、兵符、社契，皆言将军吏兵之事”[④]。三张的四季祭祀，是遵从古代中国一直流传下来的习惯，《礼记·月令》中有记载，“仲春之月，……择元日，命民社”，“孟夏之月，……其祀灶”。本来，这些活动就是由巫觋方士主持，在民间习以为常的，道教继承下来后，就不会轻易改变，所以《三天内解经》卷上仍然把“五腊吉日祠家亲宗祖父母，二月八日祠祀社、灶”看成是道教的合理性活动，并说这是经老君新传给张陵的“正一明威之道，新出老君之制”。《陆先生道门科略》也把“五腊吉日祠先人，二月八日祭社灶”当做正当的行为列入道教轨范，“自此以外，不得有所祭”；但其中也有一些制度与习惯却渐渐被革除，像男女合气，这种受到佛教徒以及上层人士鄙视的房中养生技术，虽然也渊源来自久远，而且在不少道教著作中也曾被视为正当技术记载，如《真人内朝律》、《真人内礼诣师家行道律》中都有[⑤]，但是作为道教性修炼的公开活动，在寇谦之时代曾经给予严厉地取缔。只是作为道教修炼的辅助技术，在南方的道教徒中革除较慢，如葛洪曾在《抱朴子·至理》中说“又宜知房中之术，所以尔者，不知阴阳之术，屡为劳损，则行气难得力也”[⑥]，《真诰》卷二也采用了调和模棱的态度，说这是张陵“受施教化，为种子之一

① 《魏书》卷一一四《释老志》，3051页。关于寇氏清整道教的问题，可以参见汤用彤、汤一介：《寇谦之的著作与思想——道教史杂论之一》。

② 《道藏》正一部，笙，第32册。

③ 《陆先生道门科略》，《道藏》太平部，仪九，第24册。

④ 《辩正论》卷二《三教治道论》，《大正新修大藏经》第五十二册，497页。

⑤ 参见马伯乐（Henri Maspero）：《道教》，川胜义雄日文译本，177页，平凡社，东京，1978，1992。

⑥ 《抱朴子内篇校释》，114页。

术耳"[①]，不过到了《太上洞渊神咒经》卷十[②]，则告诫人们"不得与黄赤道士俱游也"，尽管它对世俗生活中的"男女黄赤"之道还网开一面，但这种违背中国道德伦理的行为至少在道教那里已经从公开转向了秘密，信仰者的思想与行为有了一种来自宗教的约束[③]。

自我约束的取向表示了对传统伦理与世俗道德的认同

自我约束的取向表示了对传统伦理与世俗道德的认同。其实，从一开始道教就是在古代中国生活伦理道德的土壤中生成的，那种已经拥有悠久历史并已经被普遍认可的传统道德伦理在早期的道教典籍中也曾处处出现，如《太平经》中有关伦理的"十间"[④]、《老子想尔注》中的"臣忠子孝"、"遵道畏天"[⑤]，而稍晚的葛洪则更是肯定"为道者当先立功德"，他引用《玉钤经》、《易内戒》、《赤松子经》等等，提出"欲求仙者，要当以忠孝和顺仁信为本"，还具体地说明地仙要三百善，天仙要千二百善，"善不在大，恶不在小"，如果"德行不修，而但务方术，皆不得长生也，……积善事未满，虽服仙药，亦无益也"[⑥]。《太平经》曾经对遵守传统伦理道德有相当严厉的规定，曾说到天上有考过之神，天天跟随人们检查他们的行为，三年一中考，五年一大考，"过重者则坐，小过者减年夺算"[⑦]，而葛洪则接着说，天地间有司过之神，计算世俗的善恶并决定人们的寿命长短[⑧]，从"憎善好杀，口是心非，背向异辞，反戾直正，虐害其下，欺罔其上"一直到"狭幅短度，以伪杂真，采取奸利，诱人取物，越井跨灶，晦歌朔哭"等[⑨]，都在严禁之列。不过，由于来自巫觋方士的传统和出自民间边缘的道士有时常常并不遵循这些规矩，因此常常遭到主流社会的鄙视甚至排挤，这些鄙视和排挤使得道教始终处在社会尤其是

---

① 《道藏》太玄部，安二，第 20 册。

② 据大渊忍尔的研究，《洞渊神咒经》的卷十大约成书于陈隋之际，即公元六世纪后半。

③ 但是，也有一些仪式和方法的改变，却需要更长的时间，比如以自惩自苦来感动鬼神的涂炭斋法，需要黄土涂面，散发悬柱，反缚自扑，据说与《太平经》中的"叩头自缚而啼鸣"的首过传统有关，来历自然很早，但尽管佛教徒对它攻击相当严厉，但在南方依然流行，如《洞玄灵宝五感文》中还在施行，大概直到八世纪以后才渐渐取消，如杜光庭《太上洞神太元河图三元仰谢仪》说，"跪伏叩头，唯在精志，不用免冠散发"，《洞玄灵宝河图仰谢三十六天斋仪》说，"大灾重病，散发叩头，不须搏颊"，参见杨联陞《道教之自搏与佛教之自扑》及《补论》，均见《杨联陞论文集》，15—32 页，中国社会科学出版社，1992。

④ 王明《太平经合校》卷七十三至八十五，301 页，这一部分原已佚，王明以《太平经钞》戊部补入。

⑤ 《老子想尔注校证》23 页、24 页。

⑥ 《抱朴子内篇校释》卷三《对俗》，53 页、54 页。

⑦ 《太平经合校》卷一一八《天神考过拘校三合诀第二二一》，672 页。

⑧ 这类说法可能出于《立功益算经》、《道士夺算经》，参见《抱朴子内篇校释》，333 页。

⑨ 《抱朴子内篇校释》卷六《微旨》，参见宫川尚志《六朝史研究(宗教篇)》第七章第二节，115 页。

上流社会的边缘，更严重的时候甚至会受到镇压和打击，连道教本身都受到牵连，如西晋咸宁年间(277)，犍为陈瑞自称天师，以“鬼道惑民”，其实他可能就是五斗米道的流裔，但刺史王浚处决陈瑞，并将“益州人有奉(陈)瑞道者，见官二千石长吏、巴郡太守、犍为唐定等，皆免官或除名”[①]，东晋太宁二年(324)，道士李脱即李八百“以鬼道疗病，又署人官位”，也被以谋反论处[②]。所以，在绵延至六世纪的宗教化过程中，道教逐渐形成了相对严整与清楚的秩序，体现这些秩序的就是约束宗教组织活动的轨则和宗教生活规则的戒律。

道教的轨则主要是使道教活动规范化。《太上洞渊神咒经》卷八曾经提到，如果“道士入山，山途玄隔，世人不见，无处归依，虽有本心，无处相度”，因而道士必须在世俗社会实现其救赎的职能，完成它知识与技术的传承。从现在的资料看，虽然那些个人性的、超越性的、经典性的神仙道术在南方上层人士中曾经流行，但是，毕竟以救赎为主是当时道教的主流也是后世道教的主源，这种“救赎”的责任使道教对于师承关系看得很重，而那种知识与技术的秘密传授更使道教把师承关系看得极端重要，“道士奉师，当敬之若天，四时八节，来往问讯安否”，“不得背叛本师，背叛受十苦之考，后生六畜之中”[③]，但是，由于相当长的时期内“道官祭酒，愚暗相传”，“男女道官，浊来已久”，因此出现了《玄都律文》中所说的“比顷以来，众官百姓道民，或有无师而自立法，私相号授，领民化户，威福自由，或有去治不远而致隔绝，至于租民赊物逋废多年，私自没入，已不传奏”[④]，所以，道教领袖已经没有了权威，而权威的丧失又导致了纲纪的崩坏，必须进行所谓的“清整”，而清整就是建立对于道教内部活动的种种规矩，不仅对道教信仰者的精神和生活有所约束，对道教组织的活动方式和程序都要有种种轨则。所以，陆续出现了像《洞玄灵宝三洞奉道科诫营始》这样对道教的仪式与活动，直至道教的建筑与立像都进行严格规范的著作，此书序里说道：“若道士若女冠，举动施为，坐起卧息，衣服饮食，住止居处，莫不具于经旨，其立观、度人、造像、写

---

① 任乃强《华阳国志校注图补》卷八《大同志》，440页，上海古籍出版社，1994。

② 参见《晋书》卷六《明帝纪》，160页；卷五十八《周札传》，1575页；此外，如东晋简文帝咸安二年(372)对自称大道君的卢悚、东晋安帝隆安二年(398)对孙泰的镇压，都是例子，参见《资治通鉴》卷一〇三、一一〇。

③ 《太上洞渊神咒经》卷八，《道藏》洞玄部本文类，始八，第6册；《要修科仪戒律钞》卷三，《道藏》洞玄部戒律类，唐三，第6册。

④ 《玄都律文》大约出现于六朝，《道藏》洞真部戒律类，雨，第3册。

经、供养、礼拜、烧香、明灯、读诵、讲说、传授、启请、斋戒、轨仪、修行、法相，事事有则"[①]，这就使得道教逐渐有了一个严格的轨则，与"宰杀鸡豚鹅鸭，饮酒洪醉"、"谣歌鼓舞，酒肉是求"的那些散在民间的巫觋方士，以及"取人金银财帛而治民户，恐动威逼"、"攻错经法，浊乱清真"、"鬼神万端，惑乱百姓"的那些三张旧法[②]，渐渐地区分开来。

道教的戒律则使所有信仰者的信仰道德化。戒律的依据来自儒家伦理而文本则常常参照佛教的戒律。据陈寅恪的研究，后秦灭亡时，盛行于关中的佛教《十诵律》渐渐传入江南，反在北方流传很少，于是寇谦之就利用它对道教进行整肃，并以老君传授《云中音诵新科诫经》为名，建立了新的道教戒律。这个说法是否确实尚待进一步研究[③]，不过，从早期的《想尔注》中有"人行道，不违诫"（四章注）、"奉道诫，积善成功"（十三章注）[④]，从东晋初的《抱朴子》中有"览诸道诫，无不云欲求长生者必欲积善立功"等等，我们知道在很早的时代里道教已经有了戒律，但是早期道教的戒律似乎还比较粗糙和混乱，于是在逐渐的清整过程中的确采用了佛教的戒律文本，建立自己的戒律系统，像后来渐渐形成的"升玄五戒"、"洞神五戒"、"正一五戒"等等，其形式就受到佛教的影响[⑤]。这样，在魏晋南北朝时期就陆续出现了像《正一法文天师教戒科经》一卷、《赤松子中诫经》一卷、《女青鬼律》六卷、《太上老君诫经》一卷、《老君音诵诫经》一卷、《太上洞真智慧上品大诫》一卷等十几种戒律，这些戒律大体上都依据传统的道德伦理，告诫人们要遵循世俗认可的忠、孝、慈、谨之道[⑥]，同时，它也仿效佛教，要求信仰者恪守宗教禁令，对杀、盗、淫、妄语饮酒等行为要严厉惩罚。其中，特别是对于一直受到儒、佛两方面抨击的，所谓"三张伪法"中的那些弊端，更是有针对性地制定了革除的规矩，如宗教活动中的索要钱财本是汉代以来的一贯现象，《玄都律文》与《老君音诵诫经》都对此进行了严厉限制，又如男女合气也是汉代以来修炼的传

---

① 《洞玄灵宝三洞奉道科诫营始》，题金明七真撰，但一般认为它出自南朝梁代，《道藏》太平部，仪三，第24册。

② 参见前引《陆先生道门科略》、《三天内解经》与《老君音诵戒经》等。

③ 《崔浩与寇谦之》，原载《岭南学报》十一卷一期，1950。收入《金明馆丛稿初编》，上海古籍出版社，1979。

④ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，7页、16页。

⑤ 参见楠山春树：《道教戒の概观と五戒、八戒》、《道教における十戒》，收入楠山所著《道家思想と道教》，64—82页，83—113页，平河出版社，1992。

⑥ 如《太上老君诫经》就要求人们"不取非财，救祸济难"、"与人君言则惠于国，与人臣言则忠于君"，《道藏》洞神部戒律类，力二，第18册。

统方法,《老君音诵诫经》和《太上洞渊神咒经》也都对此进行了激烈的批评,再如道教领袖的父死子代本来也是秘密知识授受中形成的习惯,但它也受到了《老君音诵诫经》的尖锐质问①。在这些现象中应当注意的是,当戒律规定了道教信仰者的思想与行为时,道教就把自身的宗教行为放置在以儒家思想为依据的意识形态与政治权力所允许的范围之中,并在与世俗社会伦理互相协调,甚至与佛教伦理也逐渐磨合。就在这样的思路中,道教建立起了自身的规范与秩序,在宗教化过程中,道教一方面使自己圣洁化,成为一个严格的宗教教团,一方面也调整着自己的姿态与定位,进入了主流社会与思想所认可的意识形态②。

四

象征系统:依据古代中国天地宇宙论的整合

在这个漫长的经典化过程中,我们注意到的第二个现象是,道教依据古代中国的宇宙天地框架,对古代中国的象征系统重新进行了整合,逐渐建立起完整的神鬼谱系,并使这一神鬼谱系有了比较明确和清晰的宇宙依据和道德指向,成为道教清理人间秩序的象征系统。

1966年,在镇江丹徒的一座东晋墓葬中出土过一枚道教的六面铜印,据说,印文阴刻篆书,正面文为"南帝三郎",前侧面文为"三五将君",后侧面文为"东治三师",左侧面文为"大一三府"③,据有的学者研究,它与陆续出土的东汉"天帝使者"印和稍后文献记载的"黄神越章"印一样,是以道教信奉的神来劾治鬼物的法器,"三五将君(军)"曾见于甄鸾《笑道论》"道士受三五将军禁厌之法,有怨憎者,癫狂殒命","大一三府"大约指古代中国所信奉的最高神"太一"的属下府署,"南帝三郎"则指五方帝之一南帝

① 参看以下记载:一、《玄都律文》说:"百姓有疫病厄急归告之者,当匍匐救之……受取皆计减为罪,违律罚算一纪";《老君音诵诫经》说:"授署道教治箓符契,岂有取人一钱之法乎?……仿署治箓,无有财帛";二、《老君音诵诫经》说:"请客就会,人习严整衣服,如生官天子殿会恭肃共同";《真诰》卷二说,房中术"虽长生之秘要,实得生之下术也","尔慎言浊生之下术,坏真霄之正气";三、《老君音诵诫经》在说到父死子系时说:"道尊德贵,惟贤是授,……有祭酒之官,子之不肖,用行颠倒,逆节纵横,错乱道法,何有承袭之理乎?"并说它"使道益荒浊"。

② 道教戒律对信仰者的行为规范,可参看《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大诫经》卷上所说的十种大诫:一是恤死护生,二是救疾治病,三是施惠穷困,四是奉侍师宝,五是晨夕诵经,六是修斋念道,七是恬淡退守,八是宣化愚俗,九是立井种树,十是为人垂范,"此十善因缘,上戒之律"。《道藏》洞玄部戒律类,陶,第6册。

③ 《镇江博物馆藏古代铜印》,《文物》,1983年8期。

的嗣子①。

在这枚铜印上来看，此时的道教尚缺乏一个足够庞大的谱系清楚的神鬼系统。虽然从《太平经》的时代起，道教就曾经试图建立一个崇拜的象征系统，并进行过种种设想与描述，如以北极与昆仑为神仙之所在，以五方配四时五祀五色五脏安排神祇，想象神祇出行乘云驾龙鸾鹤相随②，但是至少在公元四世纪时，道教的祠祀系统还是相当混乱和繁杂的③。神鬼系统的混乱即象征系统的混乱，象征系统的混乱则意味着象征的指向性意义的混乱。象征的指向性不明，则使得这个宗教的信仰与崇拜缺乏对价值和意义的明确而有力的引导。一个宗教如果神鬼谱系始终处在杂乱无序的状态，信仰者只是有神就烧香，见鬼就叩首，那么这种信仰的情感就被放置在散乱的境地，除了当时为实用目的所进行的乞求请祷之外，无法在信仰者心灵深处形成一种明确的宗教伦理并形成精神的升华，而且很容易造成漫无统绪的重叠祭祀和随意供奉，引起主流社会的警觉与遏制。

禁止淫祀

这里可以看一看历代关于禁止“淫祀”的记载。曾经参加过翦除黄巾军的曹操，在担任济南公职的时候，就曾经下令禁止民间祭祀刘章，“及秉大政，普加除翦，世之淫祀遂绝”④，他的继承者曹丕更在黄初五年(224)下诏，严厉批评“叔世衰乱，崇信巫史”，宣布“自今敢设非礼之祭，巫祝之言，皆以执左道论”⑤。而在南方的孙皓，也同样严厉禁止各种不在典籍的祭祀，据《高僧传》记载，他“废弃淫祀，乃及佛寺，并欲毁坏”，不仅佛教，大概道教也

---

① 参见刘昭瑞：《东治三师、三五将君、大一三府、南帝三郎考》，《考古》，1991年5期。但是此文认为，此印“显示出了……规范性与实用性……与稍后南朝陆修静和北朝寇谦之等人之清整道教，力图使之士大夫化是前后呼应的”，还缺乏必要的说明。

② 参见《太平经合校》卷一一二，583页，卷六十九，262页以下，卷七十二“东方之骑神持矛……”，292页，卷一一二“天有教使，奔走而行，以云气为车，驾乘飞龙”，等等。

③ 各种神鬼系统的名号，很早就一直有，较成系统的也曾经在《楚辞·九歌》、《包山楚简》以及汉代官方祭祀典制中反复出现。不过，似乎各地巫觋方士所祠祀的鬼神又各有名堂，造成十分的混乱，例如江苏邗江湖场5号西汉墓葬中出土的本始三年(公元前71年)木牍上，就有三十多个神祇的名号，看上去似乎缺乏可理解的系统。据说，张陵曾造《千二百官仪》作为道士上章请神之本，而现存的《正一法文经章官品》就是它的节录，但是直到晋代五斗米道还是在拜启三师(张陵、张衡、张鲁)后，就向北拜上皇北上大道君，东向拜太上老君、太上丈人、天帝君、天帝丈人、九老仙都君、九老丈人以及百千万重道气、千二百官君等等，似乎也不太有秩序，更缺乏一种合理性的支持架构。参见刘琳《三张五斗米道的一部重要文献》对《正一法文经章官品》的论述，《古籍整理与研究》第4辑，中华书局，1989。

④ 《宋书》卷十七，487页。

⑤ 《三国志》卷二，84页。

不例外，在城门失火所殃及的池鱼之列[①]；改朝换代后，晋武帝在刚刚即位的第一年(265)就重申上一朝的禁令，痛斥“妖妄相煽，舍正为邪”的各种“僭礼渎神，纵欲祈请”行为[②]，对于有司在春分时祠祀厉殃的请求，毫不犹豫地给予回绝，政府还常常督促各种地方长官，对于这些所谓“不在祀典”的宗教性活动给以制裁。也许正是在这种情势下，道教渐渐意识到“清整”的意义，《太上洞渊神咒经》卷八中也说到，当时的道教徒，已经处在很混乱的情况下，而“世俗俗师，打鼓祀神，杀猪犬鸡豚三牲，草水之上，召唤百鬼，祠祀野神”[③]，因此，从公元四世纪以来，道教逐渐开始对神鬼的祭祀祈禳系统进行清理，从陆续成书的陶弘景《真诰》与《真灵位业图》、《度人经》、《洞渊神咒经》，直到《无上秘要》，道教的神鬼谱系已经渐渐凸显了它大体的轮廓，也隐隐地显示出了清整这一神鬼谱系所依据的观念性框架。

应当注意的是借以清整道教神鬼系统的观念性框架的背景之一，是古代中国人关于宇宙时间与空间的想象与经验[④]。如被称为“道教《创世记》”的《枕中书》[⑤]，便是以“二仪未分，溟涬鸿濛，未有成形，天地日月未具，状如鸡子，混沌玄黄”时，处在“天中心之上”的玉京山的盘古真人即元始天王为首，二仪始分以后所生的“太元玉女”为辅，元始、太元化合而生出天皇东王公与太真西王母，接下来又由天皇生地皇，地皇生人皇，形成宇宙间的最高神谱，这一神谱的背后，是古代中国关于宇宙起源以及太极、两仪、天地人三才的想象和推论，而被后世称为“道教第一个完整神谱”的《真灵位业图》，则以高踞玉清的元始天尊、号称上清的大道君、壬辰下教太平主的太极金阙帝君、下临万民充当太清教主的太上老君以及人间的九宫尚书、中茅君，和“天下鬼神之宗、治罗酆山”的北阴酆都大帝为主，构成一个囊括神与鬼、天与地、神界与人间的神鬼谱系，支持它成立的知识和观念背景，除了古代中国知识世界中宇宙逐渐形成的时间观念之外，还有“神”与“鬼”、“生”与“死”、“善”与“恶”的两分观念，它不仅象征着宇宙生存与死亡的两元对立，也象征

---

① 《高僧传》卷一《魏吴建业建初寺康僧会》，汤用彤校注本，16页，中华书局，1992。

② 参看《晋书》卷十九《礼志上》，600页、601页。

③ 《太上洞渊神咒经》卷八，《道藏》洞玄部本文类，始八，第6册。

④ 其实这可能在很早就有过，《正一法文天师教戒科经》中的《家令戒》曾经用批评的口吻说到“受职者皆滥对天地气候，理三官文书，事身厚食”，这种对应天地气候(如星辰、日月、山川、风雨)的“受职者”可能是道教的首领，但也很容易被附会到道教的神祇上。

⑤ 柳存仁：《道教前史二章》，《中华文史论丛》五十一辑，上海古籍出版社，1993。

着宇宙出生与再生的时间过程。[1]

不仅是宇宙的时间过程是支持神鬼系统的依据,古代中国关于宇宙的空间格局也是建构神鬼系统的背景。汉代纬书中的一些神灵,如五方、五色配五帝的灵威仰、赤飘弩、含枢纽、曜魄宝、隐候局等等,也被《灵宝五符序》卷上《灵宝五帝官将号》敷衍和挪用,构成东、南、西、北、中的五方神图,稍后,这种以宇宙空间分配的神图就更扩大和整齐,传为陆修静所撰的《太上洞玄灵宝授度仪》中,八方之外有上方三十二天上帝,下方三十六地元皇天君,在这之外还有太上玄一第一、第二、第三真人等等[2]。《魏书·释老志》说:"(道教)又言,二仪之间有三十六天,中有三十六宫,宫有一主"[3],《真诰》卷一《运象篇》中也说,有"三十六天十方上下"[4],而在《度人经》卷一,也就是现存的《灵宝无量度人上品妙经》问世最早的那一部分中,这个三十六天被改成更加整齐的三十二天,即东方八天、南方八天、西方八天和北方八天,这三十二天又与天上的斗宿、五方的神祇拼合在一道,构成了道教最大也是最全的神鬼谱系。在这个神谱中,首先是元始天尊,然后是环绕在宇宙四面八方,象征宇宙空间的"十方至真飞天神王长生度世无量大神"即三十二天三十二帝,再后是"东斗主算,西斗记名,北斗落死,南斗上生,中斗大魁总监众灵"和"青帝护魂,白帝信魄,赤帝养气,黑帝通血,黄帝中主万神",当然,最后除了象征理想与幸福的神界,也少不了象征恐惧和死亡的鬼界,所以也有"青天魔王巴元丑伯,赤天魔王负天担石,白天魔王反山六目,黑天魔王监丑朗馥,黄天魔王横天担力……北酆神公,受命普扫不祥,八威吐毒,猛马四张,天丁前驱,大神仗幡……"[5]也有《太上洞渊神咒经》所谓的"十方之鬼"、"三十六天魔王"和"七方小王"和"鬼王青真大魔王"等等,如果我们看山西芮城永乐宫的三清殿壁画,就可以了解这个井然有序而又非常庞杂的神鬼谱系。

不仅是宇宙的时间过程是支持鬼神系统的依据,古代中国关于宇宙的空间格局也是建构神鬼系统的背景

---

① 参见葛兆光:《道教与中国文化》,60页、61页。

② 《道藏》洞玄部威仪类,化二,第9册。

③ 《魏书》卷一一四,3052页。

④ 《真诰》卷一,《道藏》太玄部,安一,第20册。

⑤ 《道藏》洞真部本文类,天一,第1册。据研究,今本《度人经》中,第一卷为原本,其余六十卷为后世敷衍而成,原本《度人经》大约为六朝宋齐间成书,参见康德谟(Maxime Kaltenmark)《关于灵宝的笔记》,中译本,载《法国汉学》第二辑,清华大学出版社,1997;福井康顺《灵宝经の研究》第五《灵宝度人经の形成》指出,它是六朝以来的著作,出现于《赤书真文》五篇之后,载氏著《东洋思想研究第四》,后收于《福井康顺著作集》,446页、447页,法藏馆,1990。

借以清整道教神鬼谱系的背景之二，是古代中国关于地理的观念以及与地理有关的神话与传说。大约很早就有过十洲三岛的传说，尽管《太平经》中也曾经说到，“大天之下，八十一域，万一千国”[①]，但是似乎十洲三岛的故事在道教特别是盛行于江南的道教中格外流行，道教的神仙也常常可以放置在这些“洲”和“岛”中。不过，从西王母、汉武帝、东方朔的故事演变而来的《五岳真形图序》，除了再一次重复十洲三岛的故事外，又加上了五岳的传说，如东岳“泰山君主之，……主治死生，百鬼之主帅也”[②]，而到了北周成书的《无上秘要》，则更系统地把北阴酆都大帝下面的五色鬼帝与五种地狱分配到了五岳：

第四北岳恒山，名溟滘之狱，黑帝主之……

第五中岳嵩山，名普掠之狱，黄帝主之……

同时，传自汉代以来有关地理的纬书中的“洞天”故事，也把分布在中国各地的山、岛、洞等等富有神秘色彩的神话地理与实际地理杂糅在一道，构成了安置与想象道教鬼神的空间框架[③]，学者的研究表明，在六朝时代，人们已经把山河大地看成了一个有机体，“诸大名山不仅被组织化，根据圣数观念组成不同的名山群，他们甚至认为这些名山群之间也有管道、脉理相通，因此原本并不连属的名山就被结成一神秘的关系”[④]，比如说包山、句曲等等，那些幽深曲折的神秘洞穴，也似乎潜藏着与人间完全不同的天地，如东晋前后出世的《太上灵宝五符序》关于“包山”的记载就有“不知其所极”，里面“千径万路，沙道乱来，俱会一处，形象极似，门户同类，其丛径之口，有金城之屋，周回五百里”[⑤]，道教传说，神仙就在那些山和洞中，但是凡人要想找到这些永生的路径，却没有那么容易，据葛洪说，“上士入山，持《三皇内文》及《五岳真形图》”[⑥]，不仅如此，还要知道鬼神的名号与形象，而“洞”既是洞穴的意思，又含有洞穿不同世界的意思，要进入这些神秘的洞，常常需要有神奇的

---

① 《太平经合校》卷一三七至一五三，709页，这一部分已佚，系用《太平经钞》壬部补入；同样的内容又参见卷九十三，389页。

② 《道藏》正一部，笙，第32册。参看《云笈七签》卷二十六记载的十洲三岛故事。

③ 如《真诰》卷一在开列众真名号时，就包括东岳、蓬莱、戎山、少室、岷山、九疑山、华山、潜山、句曲、南岳、北岳等等。

④ 李丰楙：《六朝道教洞天说与游历仙境小说》，载《误入与谪降》，台北，学生书局，1996。

⑤ 《道藏》洞玄部神符类，衣，第6册。

⑥ 《抱朴子内篇校释》卷十七《登涉》，300页。

机缘,因为它与人间是悬隔的,它象征了另一个世界。后来道教陆续形成的三十六小洞天,十大洞天①,就以"山中有洞,洞中有天"的形式,建构了一个与世俗人间相悬隔又相对应的神秘幽深的神仙世界②,并安置了道教在人间的神鬼系统,而这个被后人反复渲染、想象、夸张和描述的世界,就引出了天台、桃源等仙境故事,它也象征着人类的永生和再生的希望。

日本学者福永光司曾在《道教中的天神降临授诫——关于这一思想与信仰的源流》一文中以寇谦之于嵩岳得老君传授经诫为例,分析道教中的天神降临故事。这个以太上老君为天神的故事,可能有助于我们理解古代思想史中,从宗教到哲理,又从哲理回归宗教的思想过程;故事中老君为拯济世间道德颓丧与人格堕落的降临授诫,则表现了道教义理中"度人"与"救苦"思想信仰的成立基础;将老君与中极昆仑山相连,则可以揭示道教神学中"一"与"多"、汉武帝祭太一与汉代太一信仰、西王母与东海青童君信仰的关系;而老君降临时的仪仗和天地交通的手段如"云"与"龙"、"龙"与"虎",则暗示了道教的神学与炼丹术、还丹金液之间,神学与祭祀仙术之间的某种联系③。这是一个很好的个案分析,在道教清整神谱的过程中,我们也看到了在道教神鬼谱系确立的背后,有相当丰富的思想与观念在起作用,其中首先就是古代中国的天地、时空框架与秩序,这种框架与秩序不仅使道教神谱有了清晰的格局,而且获得了合理性的依据,使它在真实的人间世界之上又生成一个虚幻的神鬼世界,其次则是古代中国所认可的道德伦理,按照这一道德伦理所规定的"善"与"恶",道教将生与死的希望和绝望分别给了两种人,于是那个虚幻的神鬼世界,就分别象征着生存与死亡、善良与罪恶。天与地、神与鬼、生与死、善与恶,这种二元对立的世界暗示与象征着分明对立的两个伦理世界,罗酆山六天宫那些诡秘的名称和五岳下各地狱那些恐怖的场景,其实暗示着对人间各种罪恶的惩罚,而昆仑、阆风、蓬莱之类飘渺境界与洞天深处那些别样世界,以及传说中的那些神奇际遇,实际上象征着对人间各种善良与虔诚的许诺,《想尔注》说,"道设生以赏善,设死以威恶"④,

① 三浦国雄《洞天福地小考》指出,三十六洞天的说法比十大洞天的说法早,大约在364—370年之间,茅山大洞经录中已经有了初步的说法,《东方宗教》五十一辑,4页、5页,东京,1983。

② 关于这一问题,参看傅飞岚(Franciscus Verellen):《超越的内在性:道教仪式与宇宙论中的洞天观》,中译本,载《法国汉学》第二辑,清华大学出版社,1997。

③ 《道教における天神の降临授诫》,《中国中世の宗教と文化》,43页,京都大学人文科学研究所,1982。

④ 《老子想尔注校证》,25页。

后世道教常用的一句话是“诸恶莫作，诸善奉行”，这句话也在佛教中常常使用，现在已经很难考证它的发明权究竟应该归谁，但这句话告诉信仰者的就是，作多少恶将受多少恶报，等待他的是那个充满了死亡、黑暗、恐惧的世界，行多少善将有多少善报，而接引他的将是那个永生、光明、幸福的世界。道教用这种想象的神鬼世界，清理着实在的人间秩序，也借此确立了道教的道德伦理。

五

道典建设：建立普遍与公开传播的经典文本基础

在这个漫长的经典化过程中，我们注意到的第三个现象是，道教逐渐形成系统的神学思路，使过去只能秘密传授的巫觋方士的知识与技术重新获得坚实的观念背景与清晰的理论表述，于是有了公开传授的普遍性与合理性，同时在佛教的刺激下，道教清理并建立了道教的经典系统。

虽然从汉末以来，一些古代典籍就陆续不断地被道教挪用或转写，道教自身也不断推出新的典籍，如《太平经》、《想尔注》、《参同契》等等，不过真正道教经典的大量问世却是在魏晋时期，葛洪《抱朴子》的《遐览》一篇大概可以算是关于东晋以前道书的最完整书目，他在这里登录了四世纪中叶所看到的二百五十多种、一千一百多卷道教图书[①]，从我们现在看到的各种魏晋时代道教书名中大体可以知道，当时道教典籍的内容与来源大体是三大类，一是从传统的方技类知识与技术中生成的，如《养生书》、《按摩经》、《素女经》、《彭祖经》、《容成经》、《黄庭经》以及炼丹的著作，它来自古代的医经、经方、房中、神仙等知识系统，给人们提供长生与健康的技术；二是从传统的数术类知识与技术中滋生的，如《三皇文》、《灵卜仙经》、《入山经》、《正机经》、《收治百鬼召五岳丞太山主者记》以及各种符图，它包括过去秘密传授的各种招神驱鬼、治病消灾、厌劾祈禳、堪舆下葬、卜问休咎等等，为信仰者提供现世生活中释厄解困的技术，三是关于道教的哲理以及种种道教的神话传说，如《西升经》、《老君玉历真经》、《化胡经》、《十洲记》等等，它依托的是古代流传下来的诸子著作与历史记载，阐述着道教关于宇宙天地的思索与想

---

① 《抱朴子内篇校释》卷十九，333—336页。又，卷四《金丹》中说，他曾涉猎与搜集“养性之书”、“久视之方”，“篇卷以千计矣”，卷十六《黄白》又说，他看到的炼丹之书，有“《神仙经》黄白之方二十五卷，千有余首”，还有《金银液经》、《黄白中经》等，可见葛洪所浏览的道书范围是很广的，《遐览》中所开列的书单，也许并不是当时社会流行道书的全部。

象,为人们提供信仰的依据与信心,激励着信仰者的精神。

但是,当时的道教书籍处在很零乱的状态下,正像葛洪所看到并记述的,“道书之出于黄老者,盖少许耳,率多后世之好事者,各以所知见而滋长,遂令篇卷至于山积”①,各地的道士各有若干卷经书,不同的道士也尊奉不同的典籍,随着时间的流逝,道教典籍的清理与整合也显出了它的迫切性,原因很简单,一方面,道教典籍在不断地膨胀,各种深奥的或浅俗的、精致的或粗糙的文本还在不断地被制造出来,有的如神秘技术的密传文本要传钞下来,有的如仙真口授的口诀与笔写的符书要登录在案,日益精密和神奇的道教神仙传说也要整理出来;另一方面,道教的书毕竟格外零乱也缺乏甄别,这使得道教典籍缺乏神圣性质与经典意味,《老君音诵诫经》中就说,“从今以来,人伪道荒,经书舛错,后人伪诈,仙经图书,人人造法”,于是要求信仰者“勿复承按前人伪书经律”②,而陆修静也向道教中人宣布,“顷者以来,经文纷互,似非相乱……学士宗竟,鲜有甄别”,于是《灵宝经》“或删破上清,或采抟馀经,或造立序说,或回换篇目……或以充旧典,或别置盟戒……遂令精粗糅杂,真伪混行,视听者疑惑,修味者闷烦”,他一语道及这种情形的后果是“上则损辱于灵囿,下则耻累于学者”③。

不过,这并不意味着道教要完全删除和捐弃这些典籍,如《老君音诵诫经》的建议似乎太过拘谨而严厉,它对于当时已经问世的各种典籍似乎都不屑一顾,说研习经典虽然“可益得身朝,但富贵为子孙资荫耳,无有长生登仙之阶”,只有读《老子》五千文才能求得永恒之道。问题是,如果仅仅允许信仰者研习《老子》,但《老子》却毕竟不是神学著作而是哲理论述,它似乎很难直接与道教的世俗目的挂钩,也很难作为道教的基本经典,建构一种神学,向信仰者述说寻求长生之门径与技术。这一点,佛教徒曾经看得很清楚,他们很巧妙地利用过《老子》的这一特点把道家与道教区分开来,在褒扬《老子》的同时贬抑道教,按照谢镇之《重与顾道士书》的说法,道教书中,恰恰只有老子五千文可以佩服,而其他的“道家经籍简陋,多生穿凿”④,退一步说,佛教徒还可以承认,“道家之旨,其在老氏二经,敷玄之妙,备乎庄生七章”,但其他的典籍却都是“秦汉之妄,妖延魏晋,言不经

① 《抱朴子内篇校释》卷八《释滞》,151页。

② 《道藏》洞神部戒律类,力二,第18册。

③ 《云笈七签》卷四引陆氏《灵宝经目序》,《道藏》太玄部,学四,第22册。

④ 《弘明集》卷六,《四部备要》本,56页。

当道教已经形成一种宗教的时候，它的宗旨已经不能完全由老庄的玄虚哲理来体现

圣，何云真典?"[①]释道安在《二教论》中就说，"老子道经，朴素可崇，庄生内篇，宗师可领"，而诸如《黄庭》、《灵宝》、《上清》，则不是剽窃佛经，就是后人伪造，都体现的是世俗的粗俗的欲望和情感，像"炼服金丹，餐霞饵玉，灵升羽蜕，尸解形化，斯皆乖老庄玄言之本理"[②]。的确，当道教已经形成一种宗教的时候，它的宗旨已经不能完全由老庄的玄虚哲理来体现，它的目的也不能完全凭借老子的或庄子的格言或寓言来实现，一种追寻长生与幸福的宗教不能没有自己可以付诸实际、实现承诺的知识与技术，也不能没有用来支撑信仰与精神、惩罚罪恶与堕落的象征系统，"今之道家所教，唯以长生为宗，不死为主"[③]，所以它确实已经不能专奉老庄之学而捐弃其他诸如厌胜劾召、降神驱鬼、养气炼形、尸解羽化、祸福劝诫、神鬼传说、符录禁咒等等知识与技术，问题只是在于如何使这些知识与技术的著作经典化和神圣化而已。因此，在公元四至五世纪，道教经典也逐渐有了一个较大规模的清理与整合过程，最终形成以《三皇文》、《五岳真形图》为主的洞神类经典，以古《灵宝经》为主的洞玄部经典以及以《大洞真经》、《黄庭经》等文献为中心的上清类经典，南朝刘宋泰始七年(471 年)，陆修静奉敕整理道教典籍并编撰了《三洞经书目录》，从此道教的典籍有了一个堪与佛教相比的大体轮廓[④]。

关于道教典籍的形成史，并非思想史要讨论的中心话题，因为这一话题已经超出了思想史的范围而进入了文献学史的领域，而马伯乐、陈国符、福井康顺、吉冈义丰、大渊忍尔等人也已经对此有了相当精细的研究[⑤]。我们试图在这里讨论的是，在这种对于典籍的"清整"中，由于大量本来属于寻求长生、释厄解困的知识与技术典籍和支持信仰、提升精神的神仙传说典籍从秘密流传转向公开传授，从零散杂乱转为整齐规范，已经堂皇地充当了道教的经典，那么，我们需要追问：这是否象征着思想的道家与宗教的道教之间，本来就只是非常脆弱而稀薄的联系已经正式断裂？道教对于

---

① 明僧绍：《正二教论》，《弘明集》卷六，《四部备要》本，51 页。

② 《广弘明集》卷八，四部备要本，64 页。

③ 《弘明集》卷六《正二教论》，四部备要本，52 页。

④ 据《笑道论・诸子道书三十六》的记载，此目录包括道教经书、药方与符图共 1228 卷，《广弘明集》卷九，四部备要本，80 页；陆氏三洞道书的内容，可参见《辩正论》卷八《出道伪缪篇》，《大正藏》第五十二卷，545—547 页。

⑤ 马伯乐(Henri Maspero)：《道教》，川胜义雄日译本，平凡社，1978，1992；陈国符：《道藏源流考》，中华书局，1963，1985；福井康顺：《道教の基础的研究》，《福井康顺著作集》第 1 卷，法藏馆，1990；吉冈义丰：《道教经典史论》，道教刊行会，1955；大渊忍尔：《敦煌道经目录》，福武书店，1978；《敦煌と中国道教》，《敦煌讲座》第 4 种，大东出版社，1983。

经典,从解释早期道家著作为主转向尊奉后世的道教著作为主,是否已经确认道教属于世俗社会的宗教定位?在道教思想、知识与技术的经典化圣洁化过程的同时,是否同时又有着一个确认自身社会功能的生活化俗世化的过程?

六

俗世化过程:确认道教在世俗生活中的意义

这一问题需要进一步讨论。

我们说道教的经典化过程,包括设立戒律规范、重整神鬼谱系以及清理道教典籍,似乎都是为了使道教具有使宗教信仰者信仰的圣洁性、神秘性与哲理性。确实,本来这种经典化过程的指向就是为了提升道教在思想文化系谱上的等级与品格,从而进入主流社会。但是,事实上在道教的经典化过程中,由于道教需要不断地重新调整自己对于社会的位置,确立自己对于人间的作用,凸显自己对于信仰者的意义,所以还有一个很明显的俗世化趋向,这个趋向则是为了确认道教在世俗生活中的价值,只有把前面所述的经典化与这里所说的俗世化二面合起来,才构成完整的二世纪末到六世纪末的道教宗教化历程。

这一俗世化趋向其实从一开始就存在,而且在葛洪等人重新确认信仰的意义与重新解释经典的价值时,已经被道教自觉地意识到了,葛洪在《抱朴子》卷八《释滞》中有一段常被思想史家引用的话:

与道家的分离

> 五千文虽出老子,然皆泛论较略耳,其中了不肯首尾全举其事,有可承按者也。但暗诵此经,而不得要道,直为徒劳耳,又况不及者乎?至于文子、庄子、关令、尹喜之徒,其属文华,虽祖述黄、老,宪章玄虚,但演其大旨,永无至言。

为什么?葛洪很坦率地说,这是因为“其去神仙已千亿里矣,岂足耽玩哉”[①]。在这里我们可以看到处在逐渐宗教化过程中的道教与道家的区别所在。在这个时代,道教渐渐明确它的终极理想并不是探求宇宙的哲理而是追寻永生的途径,于是把“神仙”,换句话说就是世俗的幸福与人生的永恒放在优先的位置,正如《抱朴子》卷三《对俗》中对世俗信仰者所说的那样,“人道当食

① 《抱朴子内篇校释》,151页。按:文字略有校改。

甘旨，服轻暖，通阴阳，处官秩，耳目聪明，骨节坚强，颜色悦怿，老而不衰，延年久视，出处任意，寒温风湿不能伤，鬼神众精不能犯，五兵百毒不能中，忧喜毁誉不为累，乃为贵耳”①，所以宇宙哲理只是为探求永生途径提供的思路，而真正关心处却在世俗世界的生命与幸福。古语曰：“圆首含气，孰不乐生而畏死”，生死问题一直是人们最关心的，也是道教拥有信仰者的根本原因，从《想尔注》所谓“不知长生之道，身皆尸行耳”②，到《太上洞渊神咒经》卷十四的“人生一世间，犹如托松萝，松死萝亦枯，人命何足多”③，道教一直对这一话题怀着最大的兴趣，因此，它不能不把玄虚的哲理先悬置起来，依赖古代传统的伦理道德观念建立区分信仰者“善”与“恶”的戒律与规则，挪用神话与传说构筑激发信仰精神与抑制罪恶欲望的“光辉世界”与“幽冥世界”，依托古代的知识与技术建立一套实现道教承诺的仪式与方法，于是，那些看似平庸的思想、观念和规则，看似凡俗的仪式、方法、技术在那个时代的道教宗教化过程中同样在不断地被整理和改造④，因此，在道教的经典化过程中，同时存在着一个俗世化的过程，而正是在道教的这个俗世化过程中，构成道教思想核心的一组观念渐渐凸显，在这些观念中，与思想史尤其是一般思想史关系最密切最重要的是以下几个，用现代的词语来表达，就是“生命”、“幸福”、“道德”与“民族国家”。

在道教的经典化过程中，同时存在着一个俗世化的过程

生命、幸福、道德：道教社会价值观念的明确

道教对于生命的观念是人所共知的，后世道教流行最广的经典之一《度人经》的卷一中曾经说到道教宗旨是“仙道贵生，无量度人”，“贵生”的思想从秦汉以来就影响甚深，《论衡·道虚》云：“道家或以导气养性，度世而不死”，“道家或以服食药物，轻身益气，延年度世”，这里所说的“道家”其实也就是“道教”⑤，道教从一开始关心的就是“生命”，在《太平经》里，道教曾经发出“人居天地之间，人人得一生，不得重生……故凡人一死，不得复生”的警告，所以经中就有关于“自爱自好自亲”的长寿之道，如“先以导命之方居前，

① 《抱朴子内篇校释》，52页、53页。

② 饶宗颐：《老子想尔注校证》，10页。

③ 《道藏》洞玄部本文类，制四，第6册。

④ 比如《想尔注》一再批评“世间伪伎指形名道”，奉有服色、状态、长短形容的神，而不遵无形的“道”（17页），又批评“众书传记”，也是“大伪不可用”的“邪文”，是“尸人所作，悉邪耳”（22页），更批评祭祀祈祷等仪式“与邪同”，认为“天之正法”不在于此，道者应对此给予重罚，“有道者不处祭餟祷祠之间”（31页、32页），但事实上这几百年间道教的仪式与方法一直没有被放弃，只是在不断的充实和规整之中，因为这是道教实现人间功能的主要手段。

⑤ 《论衡校释》卷七，337页。

因以留气”、“节食千日……令人病悉除去，颜色更好，无所禁防”等养生方法和“录籍在长寿之文”于中极昆仑山的神仙传说①，在《想尔注》中，道教则借了老子“天长地久，天地所以能长久者，以其不自生，故能长久”一章，阐述人的长生久视的道理②，在葛洪《抱朴子》和陶弘景《养性延年录》中，更强调了“陶冶造化，莫灵于人，故达其浅者，则能役用万物，得其深者，则能长生久视”和“禀气含灵，唯人为贵，人所贵者，盖贵于生”③。所以《度人经》卷一直接指明“仙道贵生，无量度人”这一宗旨，正因为如此，法国学者马伯乐(Henri Maspero)在《关于纪元初期几个世纪中的道教的研究》的一开头，才明确地把道教称为“追求永生的宗教”④，而日本学者吉冈义丰在七十年代为一套世界宗教丛书中写道教部分，就把他的这部书起名为《道教:向着永生的愿望》⑤。

道教注重的是此生此世的满足

与佛教兼重来世幸福和现世宁静不同，道教注重的是此生此世的满足，与佛教偏重心理平衡与精神超越不同，道教向信仰者承诺的是实际的结果和具体的收获，因而所谓“贵生”、所谓“生命”，对于道教来说，首先就是现世的生存和永恒的生存，因此它拥有一套非常复杂的生理与心理训练技术，也拥有一套非常神秘的思神通神仪式和药物辅助方法⑥。不过，道教要向信仰者兑现这种永生的希望，信仰者也必须按照道教的要求生活，按照道教的说法，与人生命息息相关的是三个方面的因素:一是天地之“气”，这是借父精母血而化人的生命之根，因此信仰者必须依照道教的修炼方式，养气保精安神，“知宝根清静，复命之常法也”，或者借助药物使自己身体坚固和健康;二是人内在的“德”与外在的“行”，这是一个人是否能养其“气”而保证心理平衡与身体健康的重要因素，“若德行不修而但务方术，皆不得长生也”⑦，三是冥冥中的“鬼神”，这是根据人的德行而代天地决定人的寿命的执行者，按照道教的说法，“天地有司过之神”，而鬼神是公正无私的裁判，它在冥冥之中

---

① 《太平经合校》卷一二〇至一三六，684页;卷一一〇，532页。

② 《老子想尔注校证》，9页、10页。

③ 《抱朴子内篇校释》卷三《对俗》，46页;《养性延命录·序》，《道藏》洞神部方法类，临[illegible]，第18册。

④ 马伯乐(Henri Maspero):《道教》，川胜义雄日译本，100页，平凡社，1978，1992。

⑤ 吉冈义丰:《永生への愿い——道教》，东京，淡文社，《世界の宗教》第9种，1970。

⑥ 这里包括了道教所谓的内丹与外丹，马伯乐《道教》一书指出，它包括“伦理的生活与德行”和“生理的实践”两部分，而生理的实践中又分为“炼金术”、“食饵法”和“呼吸”、“性”和“体操”等内容，其中前两种是“假外物以自坚固”的方法，即借助药物长生，后三种是通过心理与生理的自我修炼以谋求永生，100—165页。

⑦ 《抱朴子内篇校释》卷三《对俗》，53页。

监督着人的思想与行为，以人的善恶来加减人的寿数。在这三个因素中，最重要的是第二个，因为天地鬼神与人间有一种互相关联，而只有“人”这一因素是人可以自行把握的，人养气存神，爱精宝神，人顺从天地，敬事鬼神，而最后的落脚处却在人的德行，人只有遵从道教所遵从的伦理，才能与天地鬼神相应而得到回报，人能够遵从道教所规定的伦理，才能保持一种平静恬和的精神状态和心灵境界①，所以《想尔注》中一则说，“能法道，故能自生而长久也”，所谓“法道”，就是“志意不可盈溢”，使精神保持道一样的冲虚渊深的状态，再则说，“欲求仙寿天福，要在信道，守诫守信，不为贰过”，因为信道就是遵守一种伦理规范，“俗人虽畏死，端不信道，好为恶事，奈何未央脱死乎？仙士畏死，信道守诫，故与生合也”②。南朝刘宋时代成书的《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》则真诚地劝诫世人，“人体非圣真，而身处五浊三尸……饥寒穷贱，疾病刑罚，灾害所缠，凶祸所集”，而太上天尊以灵宝妙斋拯救世人，通过礼拜约束人的杀盗淫动，通过诵经约束人的恶言绮妄，通过思神约束人的贪欲嗔念③，所以人应当从信仰道教、遵从道教的约束开始，来追求生命。这当然是很有效的，因为，对于一般的信仰者来说，获得永生就是信仰的回报，而为了获得这种回报，当然就要遵从信仰。

也许可以顺便说到的是，生命的永恒在古代中国有一种特别的方式，就是使本来在人间的时间中度过的生命在另一种非人间的时间中变得漫长甚至永恒。通常，人生百年是无可奈何的事情，但是，传说中的“天上一日，人间一年”，虽然只是想象，却在道教中这一思想却常常出现，在道教的神仙传说中，“洞天”、“仙岛”和“神山”的时间就与人间的时间不一样，神仙的时间与凡人的时间也不一样，神仙可以看到人间的沧桑变化，经历了许久年岁的神仙依然容光焕发，在六朝道教传说，可以看到如“刘阮天台”、“观棋烂柯”的故事，其实背面都暗示着，人应当超越世俗的时间系统而进入道教想象中的神仙的时间系统，就像炼丹鼎炉仿效宇宙天穹刻画阴阳四方八卦二十四节气二十八宿就可以有经历宇宙之时间，气在身体的任督脉运行仿佛经历

① 马伯乐《道教》中指出，道教在公元初即于《西升经》中提出了自我救赎的问题，但是它的解决中心在于人的肉身永恒，所以会使一些优秀的人感到不能满意，所以一批注重实际者转向儒家，富于宗教性者转向了佛教，日译本，62 页。但是，在道教史上我们可以发现，其实在某种程度上说，道教在救赎问题上，已经相当好地把儒家的社会道德取向和佛教的心理超越取向都结合起来了。

② 《老子想尔注校证》，31 页、25 页。

③ 《道藏》洞玄部威仪类，化六，第 9 册。

"周天"之运行一样，如果他能得到神鬼的助佑，在道士的冥助幽赞下，人可以在另一时间系统中获得更长的生命①。

不过，这里我们要谈论的第二个观念"幸福"，也许在民众中实存的道教思想中占有更重要的意义，因为更多的希望还是在现世的生存中，并不是人人都可以永生的，对于一般的信仰者来说，"成仙"也许是一个过于奢侈和遥远的梦想，更为现实的是现世生活中的利益，道教许诺人人是可以幸福的，而"幸福"在那个时代也许就是这样几个方面，除了个人的长寿之外，首先是个人、家庭、家族的平安，其次是丰衣足食乃至发达兴旺，再次就是子孙繁衍。这是一种虽然世俗却又是人类共同的理想，也是古代中国根深蒂固而又源远流长的传统观念，东汉桓谭《新论・辨惑第十三》说，"五福：寿，富，贵，安乐，子孙众多"②，反过来说，则是"大恶有四，兵，病，水，火"③，在世俗生活中，人们时时会感到人的微薄与孤单，于是需要一种方式抚慰心灵，解决困厄，求得生活的愉悦和顺利，《周礼・春官・大祝》曾经说到，大祝要负责"六祝"，而按照郑司农的解释，六祝就是"顺丰年"、"求永贞"、"祈福祥"、"弭灾兵"、"逆时雨宁风旱"、"远罪疾"④，这些内容就是人们心目中最基本的幸与不幸。

道教许诺人人可以幸福

也许，这种幸福观看上去似乎微不足道，但它却是最普遍的思想，对于那些知识阶层的精英来说，它可能过于琐细卑微，可能过于直接具体，它不是超越性的终极性的崇高信仰而需要解决实际问题的技术与方法，它不是培植人的精神与智慧而是迁就人的本性与欲望，可是我们不能对这种思想加以苛求，普遍知识背景与一般思想水准就是建立在这种合情合理的生活理念上的。在艰难的时世中，人们首先需要的是生存，在生存中人们当然有理由追求安定与富足，有了安定与富足，人们当然就希望自己的生命血脉在子孙中延续，宗教既然许诺了他们，那么他们对宗教的信仰也必然期待着这种回报，当人们一旦真的成了道教的信仰者，他们就一定会首先想到与他们生活最为密切的具体幸福，而对于道教来说，当信仰者一旦信守了道教所规定的宗教戒律和规则，信仰者的生活观念与态度也就被纳入了宗教的轨道，作为整顿人心的宗教的使命也同样得到了回报。

---

① 参看葛兆光：《想象力的世界》，现代出版社，北京，1990。

② 《全后汉文》卷十五，《全上古三代秦汉六朝文》，550页，中华书局影印本，1958。

③ 《太平经合校》，3页。

④ 《周礼注疏》卷二十五，《十三经注疏》，808页。

为了获得神鬼的护佑，赢得现世的幸福或者永恒的生命，人们需要遵循一定的伦理与道德准则

于是我们进入了需要讨论的第三个观念即“道德”。为了获得神鬼的护佑，赢得现世的幸福或者永恒的生命，人们需要遵循一定的伦理与道德准则，这种伦理与道德准则包括了以下几个方面：第一，在个人品格上应当甘守清贫、清心寡欲、心术端正、谦和恬静。大约出现在六朝后期，并受到佛教影响的洞神五戒就规定，人应当“目不贪五色”、“耳不贪五音”、“鼻不贪五气”、“口不贪五味”、“身不贪五采”①。第二，在家庭或家族生活中，人们应当谨记孝顺与慈爱。传为汉代的《老子河上公注》中已经把“父慈子孝、兄友弟顺、夫信妻正”当做修道积德，并说这样会“余庆及于来世子孙”。第三，在社会生活中应当重视信义、讲究礼仪、分明等秩、举止中矩。道教特别指斥那些为了个人私利而欺诈掳掠、忘义贪财的行为②，特别鼓励信仰者“以救人危，使免祸，护人疾病，令不枉死”，因为“非积善阴德不足以感神明”③。

道教在清理社会秩序上另有儒家所不具备的功能

在古代中国，伦理道德其实常常主要是儒家擅长的思想领域，不过，道教在清理社会秩序上另有儒家所不具备的功能，用《想尔注》的话说，就是它可以“设生以赏善，设死以威恶”。早在战国时代，墨子就曾经忧虑，如果相信儒家敬鬼神而远之的态度，用儒家祭神如神在的方式，当上天与鬼神都失去了临鉴示警的作用时，很可能人们已经失去了最后的敬畏，从而无法挽救精神的堕落。但是，道教却以生与死、神与鬼、福与祸，对善与恶作出据说是绝对而且普遍的承诺，“人为仁义，自当至诚，天自赏之，不至诚者，天自罚之，天察必审于人，皆知尊道畏天，仁义便至诚矣”④，这种社会行为的善恶结果，不仅会回报于本人，而且会造福或殃及自己的祖先和子孙，所谓“其殃祸反还人身及子孙”，说的就是这个现象⑤。很多学者都注意到了道教的“承负”说，所谓“承负”，就是承袭《易传》中“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃”的说法，认定行善事或作恶事的人，其本人此生或其子孙承受和负担所行善事或作恶事的报应⑥，虽然早期道教并没有当事人本人的“前世”与

---

① 唐张万福辑：《三洞众戒文》，《道藏》洞真部戒律类，雨，第3册。按：其来源当在六朝，北周成书的《无上秘要》卷四十六已经引述，称之为“洞神五戒”，并称出自《洞神经》，《道藏》太平部，子九，第25册。

② 如葛洪所列举的“取人长钱，还人短陌”、“强求强取，掳掠致富”等等，《抱朴子内篇校释》卷六《微旨》。

③ 《抱朴子内篇校释》卷三《对俗》引《玉钤经中篇》，卷六《微旨》。

④ 《老子想尔注校证》，第十九章“绝仁弃义”句注，24页。

⑤ 同上书，第三十章“其事好还”句，38页。

⑥ 参看汤一介：《承负说与轮回说》，见汤著《魏晋南北朝时期的道教》333—344页，陕西师范大学出版社，1988。

"来世"的观念,而只是把祸福从本人那里上及祖先下及子孙,但这种"余庆"与"余殃"的说法也与佛教的"因果报应"一样,表达了一种此生善恶之因可以成为后世祸福之果的观念,增加人的社会行为的心理压力,使人不得不考虑本人与后人、此生与来世的负担,后来葛洪《抱朴子》中关于"夺算"的说法,《正一法文天师教戒科经》关于修行积善"身与天通、福流子孙"的说法,《真诰》卷五中关于功过数量与结果的说法,敦煌残卷(S·4226)《太平经》中所谓修道者的"大福祚及子孙"的说法,都承袭了道教的这一思想,用生与死、神与鬼、祸与福的降临规范着人间的道德与伦理。

七

末世论:宗教的诱惑

《太上洞渊神咒经》卷首曾说过一段话,"季世之民,侥伪者众,淳源既散,妖气萌生,不忠于君,不孝于亲,违三纲五常之教,自投死地,繇是六天故炁魔鬼等与历代败军死将,聚结成党,戕害生民,驾雨乘风,因衰伺隙,为种种病,中伤甚多,亦有不终天年,罹于夭枉"①。这里所谓"季世",就是通常所谓的末世。据一些学者研究,当时的道教有一种"末世"的说法,它的依据一方面源于汉代刘歆的《三统历》对自然历法的描述,一方面采自佛教关于世界劫数的观念②,在当时混乱社会的刺激下,想象人间即将天崩地裂,灾害流行。公元四世纪二十年代即东晋以后,这种"末世论"的说法很流行,据信出于苻秦时的《正一法文天师教戒科经》中的《家令戒》一篇中说,自汉末以来"豪强纵横,强弱相凌,人民归黠,男女轻淫,政不能齐,家不相禁,抄盗城市,怨枉相争,更相仆役,蚕食百姓,民怨思乱,逆气干天"③,道教极力使人们相信,社会混乱,宇宙崩坏,可是放眼看去,世上的人们还处在懵懵懂懂之中,"观视百姓夷胡秦,不见人种但尸民"④,尽管还活着,但是也都如同死尸一样,道教预言,不久的将来必定会有大灾降临人间,各种鬼怪妖魔都纷纷出现,毒害生民,在这样的动荡之后,恶人死绝,只有善良的人,在道教神灵的

---

① 《太上洞渊神咒经》卷首,《道藏》洞玄部本文类,始一,第6册。

② 参看小林正美:《东晋期の道教の终末论》,载《中国の佛教と文化——镰田茂雄博士还历纪念论集》,大藏出版株式会社,东京,1988。

③ 《道藏》洞神部戒律类,力,第18册。参见唐长孺:《魏晋时期北方天师道的传播》,载《魏晋南北朝史论拾遗》,224—232页,中华书局,1983。

④ 《正一法文天师教戒科经·天师教》,《道藏》洞神部戒律类,力,第18册。

指引下，躲避于道教所指定的地方，才可以逃脱灾祸，看到未来世界太平圣人，这些善良的人是这一世界的种子，所以被称为“种民”[①]，这就叫“灭恶人已于水火，存慈善已为种民”[②]，被选为种民的，当然只能是心地善良而且遵守道诫的信仰者，正如《魏书・释老志》所说，“地上生民，末劫垂及，其中行教甚难，但令男女立坛宇，朝夕礼拜，若家有严君，功及上世。其中能修身炼药，学长生之术，即为真君种民”[③]。正是在不断经典化的过程中，道教确认了自身的宗教意味，正是在不断俗世化的过程中，道教确认了自身对人间的拯救职能，在对人间的拯救中，道教逐渐在这个时代逐渐明确，既追求超越时间之外的永生，也承担社会之内的责任，《仙鉴》卷三十记载道士牛文侯（458—539），就说他对于信仰者，是“随其性导以忠孝，其劝诫则示罪福之理，其威禁则以符箓之科”，采取这种与意识形态适应的姿态，道教一方面清理了宗教的规则，一方面整顿了人间的秩序，他们希望，在这种情况下，道教终于能够“法教重兴，人多化恶为善”[④]。

公元二世纪至六世纪这几百年间，是道教的宗教化时代，经过四百年的“清整”，道教逐渐形成了它成熟而完整的宗教系统，可是应当注意到的是，这四百年也正好是佛教逐渐东传并渗透到中国思想世界的时代，这里所说的道教宗教化过程不可避免地要受到佛教的影响，佛教一方面刺激了道教的经典化和神圣化，使它不能不建立宗教系统、严肃伦理戒律、调整社会定位，而另一方面也激活了道教潜在的民族主义，使它在不断回应佛教的过程中，确认“民族国家”的概念，并调整自己作为中国本土宗教的立场，以对抗佛教在中国的扩张，关于这一点，我们将在后面进行讨论。

---

① 《真诰》卷十四里说，“百六之运将至，则阳长水竭，阴成水架矣，阳九之运将至，则阴成水竭，阳长水架矣，顷者是阴成山水际已高九千丈矣，百六之来，无复久时”，人们应当跟随道教，到金陵一类的道教洞天福地去，卷十一中就说，“金陵者，洞虚之膏腴，句曲之地肺也，履之者万万知之者无一，……兵水所不能加，灾疠所不犯”，《道藏》太玄部，定四、定一，第20册。

② 敦煌卷子本《太平经》(S・4226)，汤一介《魏晋南北朝时期的道教》后附残卷校文，388页。

③ 《魏书》卷一一四《释老志》，3051页、3052页。

④ 《历世真仙体道通鉴》卷三十，《道藏》洞真部记传类，淡十，第5册。

第四节　佛教东传及其思想史意义

佛祖西来?

在唐代禅宗语录中有一问非常普遍，即“什么是佛祖西来意?”可能，从相当早的时候起，佛教从西域传来就已经是一个不言而喻的历史事实，而这个学术判断在现代的佛教史研究者中也仿佛得到了相当的支持，除了梁启超、伯希和等少数学者外[①]，大多学者都相信佛教东传的路线和古代丝绸西去的路线是重叠的，诸书记载中的汉明帝永平求法于大月氏，以及更早的伊存传法，稍后的安清译经，连同考古发现引起的对大漠驼铃、凿孔建寺的想象，仿佛也都证明着公元一世纪中叶佛教通过中亚和西域传入中国的故事。所以，白鸟库吉就斩钉截铁地说佛教“传入的道路只有一条，即见于《汉书》之所谓‘罽宾乌弋山离道’”[②]。二十世纪两本最出色的早期中国佛教史著作都接受了这个意见，三十年代，当汤用彤撰写《汉魏两晋南北朝佛教史》时，就捎带着把梁启超和伯希和批评了一通，说“佛教入华，主要者为陆路……据此，则梁任公谓汉代佛法传入先由海道，似不可信也。……而法人伯希和谓早期佛教有扬子江下流教派与北方教派之分，亦均不可通之论也”[③]，五十年代，当许理和(Erich Zürcher)撰写《佛教征服中国》时，依然坚持着这一传

---

① 梁启超《佛教之初输入》附录二:“佛教之来，非由陆而由海，其最初之根据地，不在京洛而在江淮”，《佛学研究十八篇》，25页，中华书局重印本，1989。伯希和《牟子考》:“当纪元一世纪时，云南及缅甸之通道，二世纪时交州南海之通道，亦得为佛法输入之所必经”，原发表于《通报》(Toung Pao, 1920)，冯承钧中译文，见《北平图书馆馆刊》六卷三号，后收入《西域南海史地考证译丛》第五编，161页，商务印书馆重印本，1995。这种观点大约胡适还有几分同意，参见他给周一良的信，《燕京学报》36期。

② 《西域史研究》上册，497页，岩波书店，东京，1981。

③ 《汉魏两晋南北朝佛教史》，59页、60页，中华书局重印本，1983。四十年代后期，季羡林关于“佛”字不从梵文而从吐火罗文A(焉耆文)和吐火罗文B(龟兹文)译来的考证和论述，也间接支持了这一说法，见《浮屠与佛》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第二十本，1947，《再谈浮屠与佛》，《历史研究》1990年2期。

统的说法，在它的第二章《历史概观》中就说，“虽然佛教究竟什么时候传入中国的还不是很明白，但它从西北逐渐地向中国内地渗透却是无疑的”，并且还具体地说，传入的路线就是沿着丝绸之路的南北两路，经敦煌通过甘肃走廊到达关内即中国北方①。

不过，古代中国历史上总是有很多风景隐藏在幽深的地方，只有考古发掘到达那些隐秘处，重重的帘幕才可能被揭开。尽管佛教从西域传入的路线得到相当多的文献的支持，是不言而喻的历史存在，但是不可忽略的是，早期中国与印度之间可能还存在着另外的通道，随着商人贸易，这种信仰可能会从各种途径向中国渗透。例如佛教从南方海路传来，过去梁启超的这一说法，在近年就得到一些考古资料的支持和历史学者的呼应，研究佛教传播史的学者无法忽略这些相当丰富的历史现象②；又例如佛教从西南通道传来，过去伯希和这种基本不为人支持的思路③，由于有关于西南丝绸之路的历史与考古系列研究作为背景④，也不能不让人对它稍加留意，既然在殷商时期就可能有云南向中南亚交通的通道，那么为什么佛教不能从那条通道向中国传播？俞伟超曾经在《东汉佛教图像考》中曾经列举有关汉代佛教考古资料，有内蒙和林格尔小板申一号墓壁画中的“仙人骑白

---

① 许理和(Erich Zurcher)《佛教征服中国》(*The Buddhist Conquest of China—The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. 2 vols, Leiden, 1959)，日文本，49页，田中纯男等译，せりか书房，东京，1995。

② 参见吴廷璆、郑彭年：《佛教海上传入中国之研究》，载《中外关系史论丛》第五辑，书目文献出版社，北京，1996。他们的论证思路是(1)以《汉书·地理志》等记载，说明西汉已经通过南海与印度甚至大秦有了海上丝绸之路；(2)以公元前后大月氏还未信仰佛教而佛教已经传人中国，证明佛教最早从西域传入的不可信；(3)根据历史文献与考古发现，说明南方佛教的兴盛，以作为佛教海上传入的旁证；(4)以后来佛教徒自海上往来中印之间，说明这条海上的佛教传入路线之有可能。吴焯《汉人焚香为佛家礼仪说——兼论佛教在中国南方的早期传播》似乎也倾向于佛教传入有多种途径的说法，并指出有关焚香的历史记载有可能提供“一条目前尚不明朗的，佛教在中国南方早期传播的重要线索”，但是他又认为东汉桓、灵之际，佛教首先在作为帝都的洛阳得到发展，其他地方则相对缓慢，南方的交州因其交通位置，比较容易受佛教影响，但真正发展则在汉末中原大乱时，北方的佛教徒南下，刺激了交州佛教的流行。载《传统文化与现代化》1994年6期，北京。

③ 如阮春荣就认为佛教造像是经云南、四川经长江沿岸进入中国内地的，见其《佛教传来之道——南方之路》，日文本，雄浑社，1996。又，《佛教的南方之路北渗山东南部》，载《故宫文物月刊》十四卷十期，1997年1月，台北。

④ 陈茜《川滇缅印古道初考》曾经根据公元前四世纪印度的《治国安邦术》一书中有中国丝绸的记载，考证当时已经有西南通道，《中国社会科学》1981年1期。参见本编引言《异域之风》。

象”与“舍利盘”，有山东沂南画像石墓八角擎天柱上的佛像，有山东滕县画像石上的六牙白象，有四川乐山麻壕和柿子湾崖墓的佛像，有四川彭山崖墓的一佛二菩萨像，有新疆民丰尼雅遗址墓葬中的腊缬绵布上的菩萨像[①]，此外加上著名的连云港孔望山摩崖造像，这些大体都出现在东汉中后期的佛教资料并不都在自西徂东的主干道，而是分布在各个地方，是否暗示了佛教传入在当年就有多种途径呢？比如连云港孔望山摩崖佛像是否可以让人稍加留意海路传来的可能性？四川乐山、彭山的考古发现是否可以使学者对于西南传入说多一些同情？当然，和林格尔汉墓壁画、山东沂南画像石上的佛像，则可以说明佛教从西域传来的传统说法，也具有很多的考古证据。

佛教传入有多种途径

倒是这些考古资料在时间上的相近，可以帮助我们大体推算和确定佛教传入中国的时间。既然佛教比较广泛地在中国传播，大约就是在这些画像的时代即东汉桓、灵之际（147—189），那么，揆之情理，佛教最初传入中国约在东汉明帝时大概是可信的。过去，关于这一问题的争论也相当多。有时，层层叠加积累的历史记载，会把事情搅得真假莫辨，像汉明帝梦见神人，于是遣使于大月氏写经求法，见于《四十二章经》，又著录于《出三藏记集》卷二[②]，到了《历代三宝记》，又记载了“秦始皇时，有诸沙门释利防等十八贤者赍经来化”的传说[③]；有时，关于一个历史文本的不同考察，也会把事情弄得非常复杂，比如佛教入华的关键性文献之一的《牟子理惑论》，伯希和（P. Pelliot）认为是二世纪末年的作品，马伯乐（H. Maspero）则认为它可能出现在二至四世纪之间[④]，松本文三郎则举出四条证据，力主它是东晋以后才问世的伪书[⑤]，梁启超则用了委婉的语气说“窃疑此书为东晋刘宋间人伟作”[⑥]，余嘉锡则极力主张说，“记佛法初入中国事者，

---

① 《东汉佛教图像考》，原载《文物》1980 年 5 期，修正本载《向达先生纪念论文集》330—352 页，新疆人民出版社，1986。按：杨泓在其《四川早期佛教造像》中对东汉四川佛教造像持慎重态度，但并没有否定上述说法，只说它们是“受佛教造型艺术影响的文物资料”，载杨泓、孙机：《寻常的精致》，辽宁教育出版社，1996。

② 《大正新修大藏经》第五十五卷，5 页。以下，《大正新修大藏经》简称《大正藏》。

③ 《历代三宝记》卷一，《大正藏》第四十九卷，23 页。

④ 伯希和《牟子考》、马伯乐（旧译马司帛洛）《汉明帝感梦遣使求经事考证》，中译本，冯承钧译，载《西域南海史地考证译丛》第一卷，商务印书馆重印本，1995。

⑤ 松本文三郎：《牟子理惑の述作年代考》，《佛教史杂考》3—40 页，创元社，大阪，1944。

⑥ 梁启超《佛教之初输入》附录二《牟子理惑论辩伪》，《佛学研究十八篇》，29 页，中华书局影印原《饮冰室专集》本，1989。

莫古于此书"[①]，于是，《牟子》的真伪连带着佛教入华时间的早晚也就成了问题，至今未有定论。

现在，我们暂且把这些争论放在一边，因为历史记载和考古发现已经使我们可以相信下面这样一个事实，即大体上，佛教在公元一世纪已经传入中国，而且在一两百年间，就传播到了相当广的地区，这一事实将改变以后整个中国思想史的进程。

一

早期一般思想世界中的佛教影响

大约在公元一四七至一四八年间，支娄迦谶和安世高分别来到洛阳，并开始了佛教经典的汉译事业，经过他们以及竺佛朔、安玄、支曜、康孟详、支谦、康僧会等人的传译，一百多年间，到西晋之初，已经有 265 部 411 卷佛经被译成了汉文[②]，其中包括了相当重要的，后来对世俗社会影响巨大的《般舟三昧经》、《问地狱事经》，关于佛陀生平事迹的重要文献《太子瑞应本起经》，大乘般若学经典《般若道行品经》及异译《大明度无极经》，小乘禅学的重要文本《安般守意经》等等，那些记述了佛陀与其弟子对宇宙与人生的思考智慧以及对人生与社会的拯救方法的佛经，就这样传到了中国。不过，在讨论佛教东传及其思想史意义时有一点应当注意，即佛教对中国精英阶层的知识、思想与信仰世界真正的有意味的影响，并非从一开始就具有的，许理和曾经在《佛教征服中国》中指出过一个非常有趣的现象，即在《高僧传》、《出三藏记集》等佛教文献与《三国志》裴注、《世说新语》、《晋书》等世俗著作中，几乎看不到公元 290 年以前僧侣与有教养的上流阶层的记载[③]，从东汉到东晋以前那个被几个人名与几本经名连缀起来的早期佛教传入史，其实在当时是一个漫长而艰难的过程，细看初期这些译经者的名字就可以知道，最早

① 《牟子理惑论检讨》，收入《余嘉锡论学杂著》上册，109—132 页，中华书局，1977。关于《牟子》的讨论还有很多，但比较有趣的说法见周一良《牟子理惑论时代考》，他提出一个设想，认为《牟子》可能本来是二世纪一个交州人讨论老子道家的书，交州也流行佛教，而佛教最初依附道家，所以它也提到佛，后来佛教徒就因为其中提到佛，所以加以改窜，成了宣扬佛教的书，而改窜之处即佛传及汉明帝求法等，因此他的结论是"汉明求法传说不能像以前所想的那样早"，载《魏晋南北朝史论集》，288—303 页，中华书局，1963。

② 据统计，这些汉译佛经中至今还有 138 卷存世。以上数字参见王文颜《佛典汉译之研究》第二章附表一《历代译经师表》，95—97 页，天华出版事业公司，台北，1984。

③ 许理和：《佛教征服中国》(*The Buddhist Conquest of China—The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. 2 vols, Leiden, 1959)，日文本，107 页。

对佛教经典的传译以及解释者，主要还是来自西域月氏、安息、康居以及天竺的异族人，“两汉登贤，咸资经术，洎魏正始以后，更尚玄虚”[①]，直到西晋、东晋之交，中国本土的知识与思想还占据着知识阶层的主要视野，在思想世界垄断着话语权力的知识阶层，对这种来自异域的宗教毕竟还缺乏特别的兴致，也还缺乏深入的理解。

佛教的故事、仪式以及观念却经由一些很世俗的方式在渐渐地渗透之中

但是，在民众的生活世界，佛教的故事、仪式以及观念却经由一些很世俗的方式在渐渐地渗透之中。

很多研究者都指出，佛教东传的最初一二百年中，在一般人的心目中只是一个与道教类似的宗教，比如《牟子理惑论》中所谓佛“犹名三皇神，五帝圣”，“乃道德之元祖，神明之宗绪”，可以“恍惚变化，分身散体”，而且“欲行则飞，坐则扬光”[②]，这大概不是一个牟子的看法。一个神通广大的神灵，怀着拯救众生的心情，指示解脱的道路，大概就是那个时代的信仰者心目中的佛教，而这种对佛教的感观和观念在一般思想世界中，很久一直不曾发生过什么根本的变化。不过，在思想史上应当注意的是，毕竟这是一个生成于异域的宗教，它对于宇宙、社会与人生的理解、解释和应付策略终究与中国有大不同，因此，对于中国的信仰者来说，佛教初入中国时所带来的、对宇宙社会与人生的思想中，有一些是过去中国思想世界所不曾听说过或不曾确立过的，比如宇宙的虚幻，比如生存的痛苦，比如三世的轮回，以及追求真实、解脱痛苦和超越轮回时那些看来匪夷所思的方法与途径。

可以把这些佛教的知识与思想同古代中国思想世界作一个简单的比较。按照古代中国人的传统想法，虽然永恒生存很可贵，但即使是短暂的生命存在对于人来说也总是意味着幸福，因为生存的世界无疑是真实的，所以从《吕氏春秋》到《太平经》，从马王堆出土的养生导引图到传为华佗的五禽戏，都透露着一个“贵生”的想法，可是，相传汉代所译的《四十二章经》中说到，“身中四大名自有名都为无，吾我者寄生，生亦不久，其事幻耳”，东汉安世高译《八大人觉经》中更说到，“世间无常，国土危脆，四大苦空，五阴无我”[③]，三国吴维祇难译《法句经》的第一部分就是《无常品》，按照它的说法，没有什么是真实而永恒的存在，一切都是无常，人生就是在生死轮转中，人

① 《南史》卷七十一《儒林列传》，1730 页。

② 《弘明集》卷一，7 页，四部备要本，中华书局。

③ 《大正藏》十七卷，715 页。

“如少水鱼，斯有何乐”①；按照古代中国人的传统想法，尽管人死后骨骸归于地，魂气无不之②，但是真正实存于生活世界的人，生命只有一世，“人死者乃尽灭，尽成灰土，将不复见……今一死，乃终古穷天毕地，不得复见自为人也”，这不仅是道教的观念，而且也是传统中国的观念③，但是，佛教却告诉人们，“灵亡神在、随行转生”，“受形命如电，昼夜流难止”④，人的神魂只是以形体为寄庐，形体虽然毁坏，但神魂还将进入下一轮的生死循环，《理惑论》中说“魂神固不灭矣，但身自朽烂耳”，就如五谷根叶会死而种子长存⑤，所以也叫做“有情轮回六道生，欲如车轮无始终”；按照古代中国人的传统想法，人要想得到解脱与超越，应当效仿神仙，服食药物，练形尸解，追求长生，但是佛教却告诉人们解脱和超越是一个非常复杂的问题：首先由于人亡而神存，有三世轮回，所以应当知善知恶，“有道虽死，神归福堂，为恶既死，神当其殃”，只有全心信仰佛教，得到佛教的救助方可解脱困厄；其次由于人生而有欲，是欲望引起种种烦恼与痛苦，导致人不能解脱生死束缚，所以要觉悟“多欲为苦，生死疲劳，从贪欲起，少欲无为，身心自在”⑥，于是佛教有种种修炼的技术，使自己心灵趋向于清静与安宁；再次由于世间无常，生死皆苦，所以应当超越生死之外，寻找一个“非空非海中，非人山石间，无有地方所，脱之不受死”，即佛教所说的非人间的超越境界。

佛教还向古代中国的信仰者提供了种种救赎的方式

不止是这些观念，佛教还向古代中国的信仰者提供了种种救赎的方式。当然，作一个彻底的佛教徒，以出家的方式向佛陀表示一种解脱的愿望，是求得救赎的起码的条件⑦，除此之外还有种种方式，以《高僧传》的分类为例，在译经即对佛教经典的传译、义解即对信仰的理解和明律即对佛教规则的阐明之后，作为个人，信仰者实现宗教使命和由此获得救赎的途径大致还有以下几种：首先是“神异”，神异类记载虽然从佛图澄开始，但实际上在佛教东传的过程中，显示神迹一直是佛教吸引信仰者的重要形式，就像《高僧传》

① 《大正藏》四卷，559—575 页。

② 《礼记·檀弓》中语，《十三经注疏》，1314 页。

③ 参见本章第三节《清整道教》，以及葛兆光的《死后世界》，载《扬州师范学院学报》1994 年第三期。

④ 《法句经·生死品第三十七》，《大正藏》四卷，559—575 页。

⑤ 《弘明集》卷一，四部备要本，9 页。

⑥ 《八大人觉经》，《大正藏》十七卷，715 页。

⑦ 佛教这种对出家的要求，直到《维摩诘所说经》广泛流传之后才渐渐淡化，《维摩诘经》卷上《弟子品第三》中罗喉罗转述维摩诘的说法时说到，父母不同意，不得出家，只要发阿耨多罗三藐三菩提心，“是即出家，是即具足”，《大正藏》十四卷，541 页。

所说的，“神道之为化也，盖以抑夸强，摧侮慢，挫凶锐，解尘纷，至于飞轮御宝，则善信归降，竦石参烟，则力士潜伏”[①]，观察星象、占验吉凶、治疗疾病、驯虎降龙、咒祝变化，各种神奇的技术和夸张的故事，在支持信仰方面常常起着相当重要的作用；其次是“习禅”与“亡身”，这些救赎的方式大体上是以对自己心灵中的情感和思想、身体的欲望和行动进行制约、惩戒甚至牺牲，来取得佛教所许诺的回报，如习禅，《高僧传》记载的三十二人中，僧显“属想西方”、法绪“清谨蔬食”、慧嵬“栖处山谷”、僧周“韬光晦迹”、净度“独处山林”、僧从“不服五谷”，直到最后一个齐赤城山释慧明，依然是“栖心禅诵，毕命枯槁”，大体上都遵循着佛教传统的禅法，以念佛、冥想、苦行为主，他们要想象自己的身体，只是一种虚幻的聚合，而这种虚幻的聚合是没有永恒性与真实性的，因此是“无常”，因此尽管有种种苦恼与艰难，也只是一种虚幻不实的感觉，尽管有种种欲望和享受，也只是倏起倏灭的泡沫，他们以此求得心灵的宁静与超越[②]，而亡身则更需要个人的牺牲，如为乞求平息虎患而舍身饲虎，为赈济饥民而愿舍身为食，以自己心肝向群盗换取小儿心肝等等，“体三界为长夜之宅，悟四生为梦幻之境”，佛教暗示以这种个人性的牺牲，虽然有违戒之嫌，但“遗己赡人”可以换得个人的解脱与超越[③]。再次是“诵经”，至今仍然是佛教最重要功课的诵经，在当时曾经是较早的救赎的重要形式，除了《高僧传》，清人赵翼《廿二史劄记》卷十五曾经列举了《晋书》、《宋书》、《魏书》、《南齐书》、《北齐书》、《周书》中关于念诵佛经可以免除灾难的故事说，佛教使人相信，“非徒恃谈空说寂也……，盖一教之兴，能耸动天下后世者，其始亦必有异人异术，神奇灵验”[④]，现存于日本的，由南朝世俗信仰者撰写的《光世音应验记》、《续光世音应验记》和《系观世音应验记》[⑤]，就记载了种种由于诵念佛经而得免于灾难的事迹，其中相当多的神奇故事，想来在当时是被广泛传播的。与诵经相似的是念佛，据《佛名经》卷首的序文说，“受持读诵诸佛名者，是人现世安稳，远离诸难，及消灭诸罪，未来当得阿耨多罗三藐三菩提”[⑥]，包括虑念佛陀、称名入定、称赞诵颂等不同意味的“称佛

① 《高僧传》卷十，398页，汤用彤校注本，中华书局，1992。
② 《高僧传》卷十一，401—427页。
③ 《高僧传》卷十二，445—457页。
④ 《廿二史劄记》，202页，中国书店影印世界书局1939年排印本，1987。参见牧田谛亮：《中国佛教史研究第一》，23—27页。
⑤ 见孙昌武校正本《观世音应验记三种》，中华书局，1994。
⑥ 《大正藏》十四卷，114页。

名”、“诵佛号”，作为一种功德①，也成了与“诵经”一样的解脱与超越途径，它意味着一个信仰者萌发了向佛的心愿，向拯救者发出的救赎信号②。最后是“兴福”，这是一个包罗甚广的救赎途径，有造寺、建塔、造像等等，现存华北大地上相当多的石窟、佛像、经幢都是当时宗教观念的遗存，《道行般若经》说，“所以作佛像者，但欲使人得其福耳”，《妙法莲华经》也说“若人为佛故，建立诸形象，刻雕成众相，皆已成佛道”③，造像建寺，让人观瞻，是为他人方便，也是为了自己“渐积胜业”，以获得佛教的承诺，研究者曾经根据对五至六世纪佛教造像的研究指出，由于经典的鼓励以及“观佛”作为一种重要的修行方式，五至六世纪时出现了相当多的佛教造像④，这些数量极大的造像的建立，与建立时举行的八关斋会、行道仪式，以及佛教各种节日如浴佛、盂兰盆会等等，在佛教救赎观念的传播中显然有相当大的作用。在这些观念与方法中，看来简单却十分明白，尽管肤浅却颇有系统的东西，就是佛教给中国思想世界带来的新内容，也构成了那几百年间一般思想世界对于佛教的基本知识，《魏书·释老志》的概括其实很准确：

> 凡其经旨，大抵言生生之类，皆因行业而起。有过去、当今、未来，历三世，识神常不灭。凡为善恶，必有报应。渐积胜业，陶冶粗鄙，经无数形，澡练神明，乃致无生而得佛道。其间阶次心行，等级非一，皆缘浅以至深，藉微而为著。率在于积仁顺，蠲嗜欲，习虚静而成通照也。故其始修心则依佛法僧，谓之三归，若君子之三畏也。又有五戒，去杀、盗、淫、妄言、饮酒，大意与仁、义、礼、智、信同，名为异耳。云奉持之，则生天人胜处，亏犯则坠鬼畜诸苦。又善恶生处，凡有六道焉。⑤

---

① 参见津田左右吉：《シナ佛教の研究》第一篇《念佛と称名》，1—52页，岩波书店，东京，1957。他指出，“念佛”与“称名”本来是不同的，念佛是在心里虑念佛陀，如《文殊师利说般若波罗蜜多经》说“一行三昧”时，曾说“能于一佛，念念相续，即是念中，能见过去未来现在诸佛”，称名是以语言称念佛名的方式，可以以此入定，当然也有种种功德，如《无量寿经》中“不悉谘嗟称我名者，不取正觉”，《佛名经》中“称名礼拜”、《十住毗婆沙论》中“若人念我称名自归，即入必定，得阿耨多罗三藐三菩提”。但后来似乎很快就混为一谈了。

② 在公元四世纪到六世纪，在中国其实已经逐渐有了（一）释道安以下，依《弥勒上生兜率天经》、《弥勒下生经》等经典的“弥勒净土”，（二）慧远、竺法旷以下，依《阿弥陀经》等三部弥陀经典的“弥陀净土”，以及（三）依《法华经·普门品》，以念观（光）世音为主的“观音净土”等等净土修行法门。

③ 分别见于《大正藏》第八卷，476页，第九卷，8页。

④ 刘淑芬：《五至六世纪华北乡村的佛教信仰》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第六十三本第三分，台北，1993。

⑤ 《魏书》卷一一四，3026页。

从公元二世纪到六世纪的四百年间，佛教信仰在古代中国的生活世界和思想世界已经传播得相当普遍，它那些思出幽眇的道理、神奇玄妙的故事、连同它为传播而携来的种种技艺和传教时举行的种种仪式，渐渐使人们对它有了兴趣，《洛阳伽蓝记》卷一记载长秋寺四月四日行像，“观者如堵，迭相践踏，常有死人”，而景乐寺的乐舞杂艺，则使“士女观者，目乱睛迷”①，在各种佛教仪式中，佛教徒用切近的方式传播着佛教的观念，“如为出家五众，则须切语无常，苦陈忏悔；若为君王长者，则须兼引俗典，绮综成辞；若为悠悠凡庶，则须指事造形，直谈闻见；若为山民野处，则须近局言辞，陈斥罪目”，在这种宣传中，“谈无常，则令心形战栗；语地狱，则使怖泪交零；徵昔因，则如见往业；核当果，则已示来报。谈怡乐，则情抱畅悦，叙哀戚，则洒泪含酸”②，当人们聆听佛教经师的转读的唱导时，会“阖众倾心，举堂恻怆，五体输席，碎首陈哀”，于是，为了求得解脱与超越，他们愿意接受佛教这些关于宇宙与人生的教诲③。

二

写本、造像、忏法中所见的宗教意识及其在中国社会中的变化

那么，佛教究竟对信仰者承诺了什么？为什么佛教信仰能够迅速在民众中流传？我想在一些通常不太受到注意的、表现一般信仰者的资料中归纳这一信仰现象。在公元四至六世纪的佛教资料中，造像题记、写经题识、发愿文、忏文等等大概是颇能反映民众佛教信仰的指向的，在这些资料中，我们看到的是信仰者之所以相信佛教，并苦行习禅、造寺建塔、诵经念佛、供养僧人，其信仰的背后隐含的，包括对现世的生活、自身的命运、家庭的前程的关心，而且包括对于自己的来世、父母的来世乃至七世祖先的运命的忧患，甚至包括一种对众生、对国家的希望。池田温《中国古代写本识语集录》中搜集了相当多佛经写本上的题识，这里选择公元四世纪中叶到六世

---

① 《洛阳伽蓝记校注》，43页、52页。范祥雍校注本，上海古籍出版社，1958，1978，1982。

② 《高僧传》卷十三《唱导第十》，521页。

③ 传说六世纪初即天监四年（505），梁武帝令宝唱把各种佛教的仪式轨则作一个总的撰集，“或建福禳灾，或礼忏除障，或飨接神鬼，或祭祀龙王，部类区分，将近百卷，八部神名，以为三卷，包括幽奥，详略古今，故诸所祈求，帝必亲览，指事祠祷，多感威灵”，三十年后约在大统年间（535），丞相宇文黑泰又令沙门昙显等撰集《菩萨藏众经要》、《百二十法门》等，使“五时教迹，迄今流行，香火梵音，礼拜唱导，咸承其则”，这样，佛教的仪式就正式成了国家承认的典礼。见《续高僧传》卷一《释宝唱传》及同卷《菩提流支传》，《大正藏》五十卷，426页。

纪中叶部分，将它们归纳起来看信仰者的愿望，第一是为自己以及自己的父母、祖先祈福禳灾：

> “为七代师尊父母所造经”（《华严经》卷二，413 年比丘法坚题记）“为父母供养经”（《无量寿经》卷上，415 年王澄题记）“为亡父母，免生恶道，快得安隐（稳？），敬造供养”（《法华经》卷四，463 年曾贝题记）“为七世父母，所生父母，家眷大小，内外亲戚，远离叁途，值遇三宝”（《大般涅槃经》卷四十，505 年武威人张宝护题记）“上及七世父母，下及己身”（《护身命经》，521 年张阿宜题记）

此外还有为亡姊、亡兄祈祷福祉早离苦海的，不过大同小异，其意味均在于以信仰换取个人、家庭、家族的平安与幸福。

第二是把这种良好的愿望扩大到与自己并无血缘的众生：

> 为二百被无辜杀害的汉胡平民，“愿蒙解脱生生，敬信三宝，无有退转”（《譬喻经出广演品·出地狱品》，359 年佚名题记）“为一切众生顶戴供养，愿所往生处，离苦获安”（《法华经》卷五，415 或 475 年清信女姚阿姬题记）“愿持此功德，施与一切众生，背得□持，超入法城，获无生忍，成无上道”（《大方等无想大云经》卷六，434 年比丘法融题记）

当然也有把以上两种愿望统统写在上面的，492 年比丘无觉在《大方等大集经》的题记上就写道，“以此功德，愿七世父母，毕生净土，心念菩提，一切众生，寿命增长，远离恶道”，表示一种由己及人，将慈悲之心推向人间的心情。

第三则是把解脱的宗教信仰与世俗的政治希望连在一起，为国家祈祷的，这种愿望常常是由有相当政治地位的人站在国家立场上表达的，如北凉河西王世子沮渠兴国与五百僧人请昙摩谶译戒律时所题记云：

> “愿此功德，令国祚无穷，将来之世，值遇弥勒”（《优婆塞戒》卷七，427 年后记）

同样 527 年，一个扈从东阳王元荣的官员尹波也在《观世音经》写本后题道，“写《观世音经》四十卷，施诸寺读诵，愿使二圣慈明，永延福祚，九域早清……君道钦明，忠臣累叶，八表宇宙，终齐一轨”。当然，并不是只有官员才关心国家与社会，其实平民也希望自己生活世界清明安静，所以也常常把这种愿望写在自己出钱抄写的经卷上，如 471 年定州张巢在《金光明经》卷二后写下的“自慨多难，父母恩育，无以仰报，又感乡援，靡托恩恋，是以在此单城，竭家建福，

兴造素经……欲令流通本乡，道俗异玩，愿使福钟皇家，祚隆万代”[①]。

不止是抄写佛经，造像建寺、行忏发愿等宗教行为的目的也可以与此对照。关于塑佛像、造石窟、建寺庙，清代王昶《金石萃编》卷三十九《北朝造像诸碑总论》中对北朝佛教造像中的佛教观念有一段分析，尽管不免有士大夫的偏见，但也看得十分透辟，他说，“释氏以往生西方极乐净土、上升兜率天宫之说诱之，故愚夫愚妇相率造像，以冀佛佑，百余年来，浸成风俗，……纵观造像诸记，其祈祷之词，上及国家，下及父子，以至来生，愿望甚赊，其余鄙俚不经，为吾儒所必斥，然其幸生畏死，伤乱离而想太平，迫于不得已，而不暇记其妄诞者”[②]。当信仰者“幸生畏死，伤离乱而想太平”的时候，他们就需要宗教的指引和拯救，而当他们需要宗教的指引和拯救时，在中国的信仰者这里，传统的积善造殃的思想使他们很容易形成一种与佛教“因果报应”之说接榫的想法，也很容易产生一种以某种代价来换取宗教的拯救的思路。这种精神的交易，除了用财力来造像建寺，还可以用行忏与发愿的方式。本来并不专是忏悔自己道德罪过，而是授戒、说戒、治罪、忏罪等意的佛教忏法[③]，在中国却与来自道教的“思过”、“首过”混成了一团，变成一种对自己道德与伦理的反省，于是有了规范信仰者社会伦理以交换拯救的现世性功利意味，日本学者盐入良道在《依据并无忏悔的经典的忏法》中曾经根据《南海寄归内法传》卷二和《根本说一切有部毗奈耶》卷十五之注指出，“旧云忏摩，非关说罪，何者，忏摩乃是西音，自当忍义，悔乃东夏之字，追悔为目，悔之与忍，迥不相干”[④]，但是，在中国却进入了社会伦理整肃的范围，“被现世性利益为目的的行为所占据，即由礼忏而得到禳灾、除害的现世利益，因为排厄运、祈雨水、治疾病、起死回生、延年益寿等等，对于趋向现世性的中国人来说，是比较容易接受的”[⑤]，据说是中国人自己伪造的佛经《占察善恶业报经》的名称就说明了这一点，此书卷上说，若作恶多的人，连学禅定、修智慧的资

---

① 池田温:《中国古代写本识语集录》，76　114 页，大藏出版株式会社，东京，1990。关于这一现象，罗汀琳《敦煌佛经写卷题记之现实性》已有很好的讨论，可以参看，《国际佛学研究》年刊创刊号，国际佛学研究中心，台北，1991。

② 参看叶昌炽撰、柯昌泗评《语石　语石异同评》卷五关于佛教造象的记载与介绍，304 页以下，考古学专刊丙种第四号，中华书局，1994。

③ 忏摩，据说在梵文中是 Ksama，忏悔，据说在梵文中应是 Ksamayat。

④ 《大正藏》五十四卷，217 页。又，参见王邦维:《南海寄归内法传校注》，115 页，中华书局，1995。

⑤ 盐入良道:《忏悔のない经典に依据した忏法》，载《中国の宗教、思想と科学——牧尾良海博士颂寿纪念论文集》，189、190 页，国书刊行会，东京，1984。

格都不具备,“应当先修忏悔之法”[1]。如果说忏悔的目的是为了实现愿望,而愿望在发愿文中则说得很明白,有了一种信仰,为信仰有了奉献,当然也就要对佛陀和菩萨有所乞求,现存于敦煌卷子中的,已被整理成《敦煌愿文集》中所收的“以祈愿禳灾为主要内容的”发愿文[2],正好是信仰者思想的一类相当具有典型性的文本,其中最有意思的是梁武帝的《东都发愿文》,他发誓今后不再“起于欲念,乃至梦中不犯”,“不复啖食众生,乃至梦中不饮乳蜜”,但是他就希望佛陀答应他“无始以来,至乎今日,一切罪障,皆得消灭,一切众生苦,皆得解脱断除”,连同他的大兄、亡弟,还有他的臣民,甚至“北虏爰及未宾之地”,都得到救赎,如果可以如此,他说,他可以代替人们受包括地狱在内的种种苦难[3]。在这些愿文中,我们看到有治疗疾病、乞求幸福、追荐亡魂、度厄解困等等内容,而释厄祈福正是一般信仰者理解中的宗教信仰的意义[4]。

不过,尽管释厄祈福是个人性的宗教行为,但其结果在中国佛教这里却不仅仅依靠个人性的宗教行为来获得。本来,获得救赎与否,在宗教信仰中应当取决于信仰者的思想与行为,这些思想与行为之所以能够获得确认,本来只是有关信仰者个人的事情。《洛阳伽蓝记》卷二记载的一则故事很能表现佛教早期的思路,据说比丘慧凝被阎罗王从阴间放回,他看到五个比丘在阴间,而他们的不同命运,就暗示了佛教对不同信仰行为的价值判断:坐禅苦行的宝明寺智圣和诵《涅槃经》的般若寺道品,他们的信仰行为只是个人性的,但可升天堂;而讲《涅槃》、《华严》,领千人的融觉寺昙谟最,由于入世,却被阎罗王批评为“心怀彼我,以骄凌物”,是比丘中的第一粗行,交付有司发落;教化信仰者,造佛经与人的禅林寺道弘,则更被阎罗王斥责为“三毒不除,具足烦恼”的贪心人;最后一个是灵觉寺宝明,因为他出家之前作官,虽造寺礼拜,但毕竟曾有“曲礼枉法,劫夺民财”之事。按照阎罗的说法,一个佛教的信仰者,应当“摄心守道,志在禅诵,不干世事,不作有为”[5]。

---

① 《大正藏》十七卷,903 页。

② 按:有的学者已经指出,这些愿文似乎称作“斋文”更为合适,关于这一问题,应由专家研究,此处不加讨论,姑且依照成书的称呼,把它们都叫做“愿文”。

③ 黄徵、吴伟编校:《敦煌愿文集》,283—286 页,岳麓书社,1995。参见郭丽英:《敦煌本东都发愿文考略》,《法国学者敦煌学论文选萃》,105—119 页,耿升中译本,中华书局,1993。

④ 《敦煌愿文集》中所集录的愿文甚多,但只是在序文中笼统地说是南北朝至宋初流行于敦煌的,在正文没有一一说明何本是南北朝时期的写本,我在此也只是大致地借用愿文的内容,来说明当时佛教思想的流传。

⑤ 《洛阳伽蓝记校注》,80 页。

在中国，所有宗教行为都会被纳入中国思想世界所已经确立的、社会优先于个人的道德与伦理规范中

但是，在中国，所有宗教行为却都会被纳入中国思想世界所已经确立的、社会优先于个人的道德与伦理规范中，因此个人的解脱和宗教的救赎，从来就不是个人面对宗教的事情，而是每一个人面对家庭、家族、社会、国家的思想与行为，至于宗教的权力，则主要是宗教对这种思想与行为是否认同与允诺，并给予相应的回报。值得注意的是，无论是在题记上、在造像上，还是在愿文中，我们都可以看到一个关键，即要得到宗教许诺以实现愿望，就要遵循"善"而避免"恶"，而"善恶"在中国常常是有关社会的道德伦理范畴，这样，佛教在这种对信仰者的许诺中就已经脱离了信仰的纯粹个人性，而参与了社会秩序的整顿、社会道德的维护、伦理规范的重建。《增一阿含经》里的阿难说偈，后来成了中国佛教仪式和中国民间话语中最流行的一句话，即"诸恶莫作，诸善奉行"[①]，但是，在六朝时代，中国人的善恶标准已经由传统的儒家价值标准所确立并得到普遍的认同，所谓"恶"，常常指的是不忠不孝、犯上作乱、鱼肉乡里、荒淫贪婪等等，所谓"善"，常常指的是孝顺忠诚、重视亲情、谨守本分、勤俭自律等等，也就是说，在人际关系上是以血缘亲情为基础的，在作人品质上是以谦让和睦为目标的、在日常生活上是以勤劳节俭为标准的。只不过，由什么来判定人的"善"和"恶"并使人的"善"和"恶"得到监督，尚有佛教的空间，如果说，"善"和"恶"的伦理原则是由儒家来规定的，那么使这一伦理原则得以实行的监督责任则基本上是由佛教完成的，而这种监督的最有力者就是"因果报应"的思想，因为佛教在其最通俗的宣传中一直在传播这一"善有善报，恶有恶报"的说法，从佛教初入中国时的安世高译《十八泥犁经》、康巨译《问地狱事经》以来，关于善者所去的西方极乐世界和恶人所堕的地狱恐怖世界的故事，就成了世俗生活伦理的象征性意象，《阿弥陀经》、《无量寿经》对于净土的描述及《经律异相》卷四十九、卷五十、《法苑珠林》卷七里对地狱的描述，都使得人们不能不对自己的世俗行为有所约束[②]，正如王劭《述佛志》中说的那样，"其说人身心善恶……凡在黔首莫不归命，达人则慎其身口，修其慧定"[③]。

因此，在佛教人间救赎的基本思路中，依靠神异力量"他力救赎"的取向在中国盛行一段之后渐渐消解，转为依靠自身的宗教信仰与道德行为的"自力救赎"取向，仅仅围绕着个人的拯救的宗教行为渐渐退居次要地位，而为

---

① 《法苑珠林》卷四十八引，《大正藏》五十三卷，649页。

② 参看泽田瑞穗：《地狱变——中国の冥界说》，修订本，平河出版社，1991。

③ 《广弘明集》卷二，四部备要本，20页。

着家庭、家族、社会、国家的宗教行为成了公众宗教活动的主流，依赖于个人宗教信仰的人生解脱的思想，在中国很快转变成一种依赖社会认同的“道德救赎”思想，这是一个相当重要的转向。本来，按照佛教的思想，要想得到佛教的拯救，第一，人们应当背离充满世俗欲念的家庭与社会，以出家与世俗生活划出界限①，第二，应当按照佛教徒的宗教规则生活，以种种宗教性的圣洁生活来区别于世俗生活，第三，这种圣徒式生活只是一种代价，其意义在于以此获得佛陀、菩萨、僧人以神力接引，使信仰者也获得神通②。但在中国，尽管后世也有不少出家的信仰者，尽管也有人真的能够持一种圣洁的精神，按出家者的规则生活，尽管社会依然流传着关于佛教的种种神异故事，但是，大多佛教信仰者从一开始就没有把这种纯粹属于信仰者个人的解脱途径当作救赎的主流，真正在中国信仰者的思想世界中发生影响的，还是佛教在世俗社会信仰者中实行的各种救赎活动，而这些活动的内容以及意味，其取向竟都是社会性的，佛教救赎的关键渐渐转为人们自身的符合社会道德的思想与行为，以及这种思想与行为所获得的社会认同与神鬼护佑。《高僧传》卷一记载三国吴时康僧会与吴主孙皓之间曾经有过一次非常有象征性的对话，孙皓问：“佛教所明，善恶报应，何者是耶?”康僧会答道：“夫明主以孝慈训世，则赤乌翔而老人现，仁德育物，则醴泉涌而嘉苗出。善既有瑞，恶亦如之，故为恶于隐，鬼得而诛之，为恶于显，人得而诛之，《易》称‘积善余庆’，《诗》咏‘求福不回’，虽儒典之格言，即佛教之明训。”孙皓再问：“若然，则周孔已明，何用佛教?”康僧会于是说了一段很重要的话：

佛教救赎的关键渐渐转为人们自身的符合社会道德的思想与行为，以及这种思想与行为所获得的社会认同与神鬼护佑

> 周孔所言，略示近迹，至于释教，则备极幽微，故行恶则有地狱长苦，修善则有天官永乐，举兹以明劝沮，不亦大哉?③

---

① 佛教曾经以“少健乘马赍粮，捉于器杖”与“老人乘于疲马，复无粮食”何者先到目的地为喻，说明出家比在家易于得道的道理，见北魏吉迦夜、昙曜译《杂宝藏经》卷八《难陀王与那迦斯那共论缘》，《大正藏》四卷，492页、493页。不过，在中国国家管制下佛教徒出家却并不那么容易，据说东汉佛教“初传其道，唯听西域人得立寺都邑，以事其神，其汉人皆不得出家，魏承汉制，亦循前轨”，《高僧传》卷九《晋邺中竺佛图澄》引王度语，352页。参看牧田谛亮：《中国佛教史研究第一》，21—23页，大东出版社，东京，1981。关于当时民众出家的数量问题，可以参看何兹全：《中古时代之中国佛教寺院》，原载《中国经济》二卷九期，1934。后收入《五十年来汉唐佛教寺院经济研究(1934—1984)》，北京师范大学出版社，1986。

② 正如《高僧传》显示超人的奇迹的《神异》部分中记述的那二十个僧人一样，关于这一点，可以参见柳田圣山：《初期的中国佛教》，中译本，载吴汝钧：《佛学研究方法论》，235—243页，学生书局，台北，1982。

③ 《高僧传》卷一，17页。

在康僧会的阐述中至少包含了以下三层意思，第一，佛教在中国存在的理由，不仅在于它是一个追求个人解脱和超越的宗教，而且它也具有规范社会思想与行为的功能，第二，这种规范思想与行为的价值标准与周孔并没有冲突，甚至就是以周孔的标准为标准，第三，规范人们思想与行为的力量来自神鬼的"报应"，由于有了这一"善恶报应"，它的宗教功能就从个人性转向了社会性，在宗教救赎上，它与周孔学说，换句话说是与中国传统的冲突被瓦解了。

"厉妙行以希天堂，谨五戒以远地狱"[①]，佛教这种意义的转向，贯穿于那几百年之中，在各种佛教的世俗性活动中，佛教规范社会的意义表现得越来越清楚，所以批评佛教的人说它，"大设方便，鼓动愚俗，一则诱喻，一则迫胁，云行恶必有累劫之殃，修善便有无穷之庆，论罪则有幽冥之伺，语福则有神明之佑，敦厉引导，劝行人所不能行，逼强切勒，勉为人所不能为"[②]，而赞扬佛教的人则说它，"以不灭之神，含知尧之识，幽显于万世之中，苦以创恶，乐以诱善，……'纳庆后身，受殃三途'之说，不得不信矣，因缘有先后，故对至有迟速，犹一生祸福之早晚耳，然则孔氏之训，资释氏而通"[③]，其实说的都是一个现象。

三

四世纪初期佛教在上层的传播

大约在四世纪二十年代，也就是晋室南渡之后，对佛教义理相对冷淡的上层思想世界的基本格局也终于发生了变化。"至过江，佛理尤盛"[④]，"王

---

① 宗炳：《答何衡阳书》，《弘明集》卷三，四部备要本，25页。

② 道恒《释驳论》引，《弘明集》卷六，四部备要本，49页。

③ 宗炳：《明佛论》，《弘明集》卷二，四部备要本，18页、22页。

④ 《世说新语校笺》卷上《文学第四》注引《续晋阳秋》，143页。又，桓玄在《难王中令》中说，"曩者晋人略无奉佛，沙门徒众，皆是诸胡，且王者与之不接"，这段话说的"晋人"是西晋的士人，而东晋就不同了，见《弘明集》卷十二，四部备要本，103页。可是，当时有的历史家似乎不常把这一变化划在东晋，而把思想史上的东晋当作西晋的延续，笼统地算成是道家或玄学思想的天下，如沈约《宋书》卷六十七《谢灵运传论》"有晋中兴，玄风独振，为学穷于柱下，博物止乎七篇"，1778页。萧子显《南齐书》卷五十二《文学传论》也说，"江左风味，盛道家之言"，908页。也许这是从文学史的角度来讨论的，但忽视了东晋风气的变化对于思想史的意义，其实，东晋之初的局势对于士人来说，几乎是一个历史以来未曾有过的大变局，正如大兴二年(319)虞预上书时说的，这个时候，"戎翟及于中国，宗庙焚为灰烬，千里无烟炊之气，华夏无冠带之人，自天地开辟，书籍所载，大乱之极未有若兹者也"，《晋书》卷八十二《虞预传》，2144页。同时，玄学在东晋已经不再具有太多原创性思想史意义，而多是一种前代思想习惯的自然延续而已，像王导的讨论题目就是嵇康的"声无哀乐"、"养生"和欧阳建的"言尽意"，只不过"宛转关生，无所不入"而已。罗宗强《玄学与魏晋士人心态》已经指出，"江左谈风，实沿中朝之旧……在玄学理论上较之正始与中朝，并未见有何发展"，相反，当时出现的一些新话题，却多来自佛教。332页，浙江人民出版社，1991。

导、周顗，宰辅之冠盖，王濛、谢尚，人伦之羽仪，郗超、王坦、王恭、王谧，或号绝伦，或称独步，韶气贞情，又为物表，郭文、谢敷、戴逵等，皆织心天人之际，抗身烟霞之间……"①令我注意的是，晋室南渡以后思想兴趣的转换，此时，不仅仅是胡人僧众的译经和少数信徒的建寺，此时已经是由汉族僧侣与上层文人为主在讨论佛理，这是一个相当重要的现象。据《高僧传》的记载，相当多义解僧人在渡江以后很受欢迎：

> （竺法潜）晋永嘉初避乱过江，中宗元皇及肃祖明帝、丞相王茂弘、太尉庾元规，并钦其风德，友而敬焉。
>
> （支遁）年二十五出家……王洽、刘恢、殷浩、许询、郗超、孙绰、桓彦表、王敬仁、何次道、王文度、谢长遐、袁彦伯等，并一代名流，皆著尘外之狎。
>
> （竺法汰）下都止瓦官寺，晋太宗简文皇帝深相敬重，请讲《放光经》，开题大会，帝亲临幸，王侯公卿，莫不毕集。②

这里的竺法潜、支遁、竺法汰虽还顶了一个胡姓，其实都已经是出身于中国的汉族僧侣，甚至"貌虽梵人，语实中国"的康僧渊③，也已经是汉文化浸淫下的中国僧人了。而据《世说新语》的记载，不仅"殷中军见佛经，云'理亦应阿堵上'"，谢安、许询、孙盛、殷仲堪、郗超、孙绰、王坦之、王修等人，也极其热心于佛理讨论④，这些名士多是精通哲理且长于玄谈的文人，正是由于这些拥有深厚中国背景的人在参与研究和讨论佛理，他们的理解就常常超出世俗具体的救赎、供养、施舍、报应，而往往涉及精深的思理，因此很快就出现了相当多的疑问，这些疑问有时就来自用汉语翻译的佛经⑤。

"格义"与"合本子注"

疑问需要切实的解释，解释则需要有可以理解的话语，可以理解的话语

---

① 《弘明集》卷十一何尚之《答宋文帝赞扬佛教事》，四部备要本，91页；又此段又见于《高僧传》卷七《宋京师东安寺释慧严传》，下有"并糜志归依，厝心崇信"等，较为明白，261页。

② 《高僧传》卷四至卷五，156页、159页、160页、192页。

③ 《高僧传》卷四，151页。

④ 参见《世说新语》之《言语第二》、《文学第四》两节中的记载，徐震堮：《世说新语校笺》卷上，中华书局，1984。

⑤ 以殷浩为例，《高僧传》卷四记载，康僧渊"遇陈郡殷浩，浩始问佛经深远之理，却辩俗书性情之义，自昼至曛，浩不能屈，由是改观。"《世说新语·文学》记载，殷浩读佛经，"皆精解，唯至事数处不解，遇见一道人，问所签，便释然"，同上又记载，"殷中军读《小品》，下二百签，皆是精微，世之幽滞，尝欲与支道林辩之，竟不得"，刘孝标注引《高逸沙门传》和《语林》都证明他确实想找支遁商略《小品》般若义，由此可知，殷浩对于佛教的义理，的确有深入的研究，也的确有不少疑问，这种疑问包括，佛教理论如何解答世俗的性情问题，佛教本身的"事数"如何理解，般若的意义究竟如何等等。《高僧传》，151页；《世说新语校笺》，124页、131页。

只能出自自身的文化环境，用中国传统的语词来翻译和解说佛教义理，于是就有了所谓的“格义”；佛经翻译渐多，就有了一经多译，不同的佛经译本中常常出现不同的词语，不同的词语说的是一回事还是两回事，开始深入理解的学者就需要通过对比，寻求对原典与本义的理解，于是有了“合本子注”。当年陈寅恪敏锐地拈出的这两件佛教史上对佛理解释的形式，其意义正象征了中国人开始真正理解佛教。

《高僧传》在记述阐发佛教义理僧人的第四卷中，曾经记载过竺法雅与康法朗“以经中事数，拟配外书，为生解之例，谓之格义”，又记载毘浮、相昙等“亦辩格义，以训门徒”①，据汤用彤的研究，这一方法可能受到了汉代风气的影响，而且可能在中国北方已经流传，“竺法雅和他的同事们扩充了并系统化地从事对比中国本土的观念或名词同印度范畴，这样就提供了他们的弟子们以大量的观念或名词相互等同的例子，借以引导他们达到完全的理解”②，这是很对的，但他说“格”是“量也”，显然用的是佛教东来以后的说法，其实中国古典中的“格”就是“至”或“来”的意思，《礼记·大学》“致知在格物”一句下，郑玄注“格，来也”，就是说德行或智慧可以招致万物的到来③，所谓“格义”，就是使意义浮现出来，佛教那些繁复怪异的“事数”，在中国古典中实在找不到可以对应的词语，于是只好用相近的词语来帮助人们理解，而所谓需要用中国著述与言语加以解释的“事数”，恰恰就是殷浩感到困难的佛教名词，据《世说》刘孝标注解释，就是“五阴、十二入、四谛、十二因缘、五根、五力、七觉之属”④，我们不知道后来殷浩“遇见一道人，问所签，便释然”的时候，那个道人是否就是用“格义”的方法来使殷浩豁然大悟的，但是，这种后来被纯正的佛教理论家批评为“先旧格义，于理多违”、“讲肆格义，迂而乖本”而逐渐摒弃的理解思路⑤，其实在佛教理路还没有被中国人普遍熟悉的时代，它确实起了一个“桥梁”的意义和“启蒙”的作用，使佛教思想在中国语境中浮现出它的意义来。

合本子注则是在汉语语境中对佛教经典原义的勘核与追寻。只有当一

---

① 《高僧传》，152页。

② 汤用彤：《论格义》，载《理学、佛学、玄学》291页，北京大学出版社，1991。又，参见汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，168页、169页，中华书局，1983年重印本。

③ 关于此点，参见裘锡圭：《说格物》，载《学术集林》卷一，上海远东出版社，1994。

④ 《世说新语校笺》，131页。

⑤ 前句见《高僧传》卷五《僧先传》引道安语、“先”一作“光”，195页，后句见《出三藏记集》卷八引僧叡《毘摩罗诘堤经义疏序》，《大正藏》五十五卷，58页。

部佛经，有好几个汉文译本，一个梵语词汇，有好几个汉语词汇对应时，人们才会发现汉语译者不同的理解带来了不同的译语，不同的译语在汉语中其实可能蕴涵了不同的意思[①]。那么，究竟哪一种意思更准确？据说三国魏时的朱士行是为此到西域于阗去过的，他的目的是追寻大乘佛典的原义[②]，但是，在大多数人无法直接理解佛典原文的情况下，采用中国经典解释中的传统方式，把各种不同版本加以对勘与注释，无疑是探索原义的途径之一，而这种对勘与注释则恰好刺激了人们对经典原义的个人性理解的愿望。据说，康僧会曾经为《安般守意经》作过注解，“或隐而未显”，同时支谦也为《了本生死经》作注解，“探玄畅滞”[③]，也许就在这种注解和对勘中，使佛教徒产生了“格义”和“合本子注”的思路。“合本子注”最早大概出自三国时代，支谦的《合微密持陀以(邻)尼总持三本》曾经把“文句参差，或胡或汉音殊，或随义制语，各有左右”的地方都给一一列出，“依义顺文，皆可符同”[④]，虽然这里主要还只是一种文字上的对校，但很快这种文字的对校就延伸到了语句的意义，如稍后的支愍度，据说支谦、竺法护、竺叔兰的三种译本《维摩诘经》“或辞句出入先后不同，或有无离合多少同异，或方言训古字乖趣同，或其文胡越其趣亦乖，或文义混杂在疑似之间”，《出三藏记集》卷七记载支愍度曾经“以明所出为本，以兰所出为子”，加以对勘合校[⑤]，而另一种佛经《首楞严经》则有汉代支谶、吴支越、支法护、竺叔兰的译本，据说支谶所译“类多深玄，贵尚实中，不存文饰”，大概是不太流畅，而支越则嫌支谶所译“辞质多胡音”，所以修订一番，而谢敷则将其合注一本，“以越所定者为母，护所出为子，兰所译者系之”[⑥]。而谢敷为《安般守意经》作注释，则“抄撮《大安般》、《修行》诸经事相应者，引而合之，或以隐显相从，差简搜寻之烦”，这种意义的比较和解释，就必须要对佛经文本有相当的知识，对佛教的理论有相当的理解，才有可能做到[⑦]。正如支愍度在《合维摩诘经序》中指出的，“若能参考

---

① 对于佛典意义的理解困难，一开始出自翻译，正如《出三藏记集》卷五所说，“方言殊音，文质从异，译胡为晋，出非一人，或善胡而质晋，或善晋而未备胡”，因而佛教徒“以洒扫之余暇，注众经如左，非敢自必，必值圣心，庶望考文时有合义”，《大正藏》五十五卷，39页。

② 《高僧传》卷四记载他于甘露五年(260)去于阗取经，145页。

③ 《出三藏记集》卷六引释道安《安般注序》，释道安《了本生死经序》，

④ 《出三藏记集》卷七，《大正藏》五十五卷，51页。

⑤ 《出三藏记集》卷八，《大正藏》五十五卷，58页。

⑥ 《出三藏记集》卷七，《大正藏》五十五卷，49页。

⑦ 《出三藏记集》卷六引释道安《安般注序》，释道安《了本生死经序》，谢敷《安般守意经序》，分别见于《大正藏》五十五卷，43页、44页、45页。

校异，极数通变，则万流同归，百虑一至，庶可以阐大通于未寤，阖同异于均致”。在这种对多种文本和思想的合校和格义中，知识阶层也渐渐在佛教语词中找到了理解的思路，同时在当时的讨论与争辩中，佛教义理渐渐在中国语境中生成了它自己的新的意义。

四

中国语境中的佛教思想：心无、本无、即色及其他

三世纪以后佛教在中国的传播，虽然看上去是“佛教征服中国”，但在上层思想世界中，其意义反而更多在于使老庄思想中的某些精神凸显出来，并使这种一直处在中国思想世界边缘的思想得到精深的理论的支持。过去作为混杂着人生格言与思辨片断的道家玄思经过三世纪玄学的提炼，已经初步具备了一种形而上的哲理系统，而它的形而上的内容，由于其最接近佛教，所以成了最初理解佛教的语境，正如吉藏在《中论序疏》中所说，“良由此土，无别外道，而用老庄以为至极”，人们借助老庄对佛教进行解释，佛教也是在不断翻译和解释之中，加入了这一思想系统，并使之开始彰显它的系统性，在这个意义上，中国也征服了佛教，因为佛教在中国上层思想世界的传播，实际上是取代并接续了向秀、郭象以来老庄玄学的思路，继续着中国古代思想世界那种关于宇宙与人生的玄思。

在中国语境中理解佛教，首先就会用中国思想世界的传统术语来比配佛教的语词。《后汉书·郊祀志》所谓佛教“以虚无为宗”，这里，借来指代佛教思想中心语词“空”的“虚无”二字本来就是中国老庄学说的中心语词。正如过去很多学者指出的，以“道”来理解“菩提”(bodhi)、以“无”来指代“空”(sunyata)、以“无待”来代替“涅槃”(nirvana)等等[①]，就是这一类语词的比配。不妨作一个简单的统计，在《出三藏记集》卷六到卷十一所收录的各种佛教典籍的序言中，“道”出现数十次，而且常常有“无名无始，道之体也”、“返本之道”之类与老庄玄学一样的词语，“无”当然出现更多，不仅常常作为“空”的代名词，而且与其他字词相配，如“无为”出现了十一次，其中三次干脆用的就是“无为无不为”这样出自老子的话语，而“无心”这一来自庄子的思想，则出现了四次：

> 尽无则忘玄，忘玄则无心。
> 虚宗非无契，而契之者无心。

---

① 参见陈寅恪《支愍度学说考》和钱锺书《管锥编》第四册，1261页、1262页。

故至人以无心之妙慧，而契彼无相之虚宗。

不欲则无心于珠玉[①]。

除了第四例是一种文学式的比喻外，其他三例其实都是与老庄思想很接近的。应当特别说明的是，这种比配，常常会使思想的理解，趋向于寻找“同”而忽略“异”，南朝齐代那位曾经“注《法华经》、自讲佛义”的学者刘虬[②]，在《无量义经序》中就说过这样一段话，“玄圃之东，号曰太一，罽宾以西，字为正觉，东国明殃庆于百年，西域辨休咎于三世，希无之与修空，其揆一也”[③]，把传统中国包含了时空中心、最高神灵、终极哲理和天穹北极的“太一”用来比配佛教所谓“正确的觉悟”即宇宙人生的真理，把中国的积庆致殃于现世和佛教三世因果报应画上等号，把追求“无”和追求“空”的老庄学说与佛教思想等同起来，而且认为是“其揆一也”，正是这种取向。日本学者在讨论中国佛教时曾经指出，“当人们处理两个以上的思想的同异问题时，很容易变趋向同质方面的统一，而不大理会异质方面的区分”[④]，趋同的意义是有助于理解的趋近，但它的问题是在泯灭了差异，消解了进一步的理解，把丰富的佛教思想限制在古代中国思想有限的理解范围中。

公元四世纪的东晋时代，所谓般若学的“六家七宗”阐释佛理，基本上还没有超出这种比配，尽管他们的阐释不尽相同[⑤]。佛教学者早就指出，《般若》的基本思想就是“空”，但是这个“空”是说所有现象都没有“自性”(svabhava)，没有自性才是唯一的存在，对于这个宇宙天地间的唯一存在，却不能用语言文字来表达，为了体会这种存在，只能由心内证，因为一旦用语言文字表达，它就有了某种限定与凿实，为了启示这种“真如”(tathata)的最终真理，《般若经》用了种种否定和逆向的句式。但是，没有这种语言经验与知识背景的中国人却很容易把“空”与“无”联系起来，因为第一，在早期佛经的翻译中，老庄和玄学使用的“无”已经与佛教的“空”产生了联系[⑥]，第二，玄学的

没有这种语言经验与知识背景的中国人却很容易把“空”与“无”联系起来

① 我在这里使用的是日本学者中嶋隆藏的《出三藏记集序卷索引》的统计，朋友书店，京都，1991。

② 《南齐书》卷五十四《高逸传》，939页。

③ 《出三藏记集》卷九，《大正藏》五十五卷，68页。

④ 柳田圣山：《初期的中国佛教》，中译本，载吴汝钧：《佛学研究方法论》，263页，学生书局，台北，1982。

⑤ 所谓六家七宗，通常的说法是指本无宗、无异宗(以上二宗为一家)、即色宗、识含宗、幻化宗、心无宗、缘会宗。参汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，194页。

⑥ 《安般守意经》：“有者谓万物，无者谓空”。参见杨曾文：《佛教般若经思想与玄学的比较》，《世界宗教研究》1983年4期。

"无"确实具有"空"这种本原性与超越性,第三,理解与体会"无"也需要穿透语言的障碍①。因此,支愍度、竺法蕴、道恒采用了"心无"来阐释《般若》,他们采用玄学的说法,提出所谓"空"就是"无心于万物,万物未尝空",《般若经》的"空",只是说人心空灵,对于万物都不执着②,但是这种说法既不合般若学的"空",也不是佛教的"无我"(anatmya),倒仿佛是老庄的"守一"、"坐忘",或仿佛佛教禅学的"止观",只是一种修炼心灵境界的途径,由于它把万物之有与心灵之无打成两截,并不能把佛教对于宇宙的精深分析与人生的超越方式贯通于一体。人们要追问,既然万物实有,心又如何能无?因此在当时受到很激烈的批评,如《世说新语·假谲》中那个关于支愍度过江立"心无义"的故事,就暗中在嘲讽他立心无义是为谋生存,而那个没有与他一起立义的道人托人带话时说的"无义那可立?治此计权救饥耳,无为遂负如来也"③,其实也是说这种思路在理论上的不通。

比起"心无"之说来,"本无"这种说法似乎在理路上更显完整。"本无"本来就是玄学,特别是何晏和王弼的命题,何晏《无为论》说,"天地万物,皆以无为本"④,王弼《老子注》也说,"天下之物,皆以有为生,有之所始,以无为本,将欲全有,必反于无也"⑤,所以《晋书·王衍传》总结道:"何晏、王弼等祖述老庄,立论以为天地万物皆以无为本。"⑥何、王所谓"本无",是说宇宙间一切现象与事物的本原是虚无,因此人生的终极也应当返回这个本原,这一思路的基本依据是《老子》,与佛教也有些接近,因此早期译经也用"本无"来译"真如",如支谶、竺叔兰、竺念佛之译般若,而四世纪相当多的佛教徒也用

---

① 参见许理和《佛教征服中国》(*The Buddhist Conquest of China The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. 2 vols, Leiden, 1959),日文本,145页。

② 元康《肇论疏》、吉藏《中观论疏》,转引自《中国佛教思想资料选编》第一卷,77页,中华书局,1981。

③ 《世说新语校笺》卷下,459页。与支愍度、竺法蕴的"心无义"相反而实际思路相同的是批评他们的壹法师,即六家七宗中的"幻化宗",据汤用彤说,壹可能是竺法汰的弟子道壹,他的思想是"物同幻化,而心神真有",但这样推论,依然不能达到彻底的真"空",《汉魏两晋南北朝佛教史》,187页、190页。

④ 《全三国文》卷三十九,《全上古三代秦汉六朝文》,1274页。又,《晋书》卷四十三《王衍传》,1236页。

⑤ 《王弼集校释》,110页。可参见以下两则,在《老子》第四十二章"道生一"一则下,王弼注曰:"万物万形,其归一也。何由致物?由于无也。由无乃一,一可谓无?已谓之一,岂得无言乎?"也就是说,"一"并不是"无","无"乃是"道",是"一"之本。又,《周易·系辞》注中,王弼又说:"夫有必始于无,故太极生两仪也",这里的"太极"也是"无",而"两仪"则是"有"。见《校释》,117页、553页。

⑥ 《晋书》卷四十三,1236页。

“本无”来指代佛教的终极境界与最高真理[1]，这种命题的思路是，首先确认宇宙间的现象与事物的虚幻，其次要求心灵处于不受假相蛊惑的无欲无念状态，再次以虚无空寂的心灵体验同样虚无空寂的宇宙本原，从而悟到宁静的永恒境界。以道安(312—385)为例，道安似乎比较多地用《老子》来解佛教思想，他在《大十二门经序》中说，以宇宙万象为有，不免就有滞和固，所以佛教要以瓦解这个“有”，以“明乎万形之未始有，百化犹逆旅也”，让人们不要迷恋和执着于这个似有实无的现象世界，这就是第一步，《阴持入经序》中又说“以大寂为至乐，五音不能聋其耳矣，以无为为滋味，五味不能爽其口矣”，使人们处在无思无念之中，这是第二步，《安般注序》中又说，对于人的欲望和情感、思想与行为，要“损之又损之，以至于无为”、“忘之又忘之，以至于无欲”，也就是消解欲望，这样，就能够达到超越的境界，《合放光光赞随略解序》中说，“真际”境界，就是自由无碍的状态，“无所著也，泊然不动，湛尔玄齐，无为也，无不为也”，这就是第三步[2]，这里用的不仅是老子的思路，而且用的也是老子的语言，正是在这一思路与语言中，宇宙的本原与人生的境界得到了统一，思路的依据与理路得到了贯通。

不过，更能体现玄学思路的是“即色”这种说法，“本无”对于宇宙的现象与事物采取的基本是否定的方式，无物无心，虚无空寂，但是沿着这种思路追问下去，就有一个相当关键的问题，即生活在实存的世界中的人们如何真的在“有”的世界中达到“无”，如果面对大千世界而拒绝承认大千世界，并以掩耳盗铃的方式使心灵与世界悬隔起来，会不会是作茧自缚、画地为牢，反而很难达到心灵的虚豁空明？当年玄学也曾经遇到过这样的问题，比如向秀与郭象，就曾经以淡化“有”与“无”的方式凸显“自然而然”的过程，试图以“独化于玄冥之境”来说明这一过程的意义[3]，所以，在向秀和郭象的思路中，人的境界是“忘天地，遗万物，外不察乎宇宙，内不觉其一身，故能旷然无累，与物俱往而无所不应也”[4]，是“不可必，故待之不可以一方也，唯与时俱化者，为能涉度而常通”[5]，这里所谓的“与物俱往”和“与时俱化”，使得人们不

---

① 参见汤用彤:《中国佛史零篇·(2)本末真俗与有无》,载《理学·佛学·玄学》,224页、225页,《魏晋玄学流别论》,载《汤用彤学术论文集》,235页、236页,《汉魏两晋南北朝佛教史》,170页、171页。

② 以上均见于《出三藏记集》卷六、卷七,《大正藏》五十五卷,46页、44页、48页。又僧叡《大品经序》说到,道安是“以不住为始”、“以无得为终”,《出三藏记集》卷八,《大正藏》五十五卷,53页。

③ 参见本编第二节《玄意幽远:三世纪思想史的转折》。

④ 郭庆藩辑《庄子集释》卷一《齐物论》引,75页,中华书局,1961,1978。

⑤ 《庄子集释》卷七《山木》,670页。

必特别在“有”与“无”的选择与回避之间两难，这其实已经蕴涵了“即色”的思路。

“即色”一说的倡导者支遁(314—366)可能是在东晋上流社会中最重要的佛教传播者，据《高僧传》记载，他不仅“家世事佛，早悟非常之理”，从小就有佛教的经验，而且未出家之前就隐居在余杭山中学习《般若经》[①]，对佛教关于宇宙与人生本原的思想深有契会，特别是他对庄子学说的研究，更启迪了他对般若思想的理解，据说《庄子·逍遥游》的解释，到了向秀和郭象，似乎已经十分透辟，所以很少有人能够超越，但是他对于《庄子逍遥游》的解释，却使得“群儒旧学莫不叹服”，而这一解释的片断还保存在《世说新语·文学》的注释中，如果仅就这段记载，大概可以认为向、郭的解释是既把个人的“自足”与“适意”当“逍遥”，也把圣人的“无待”当做人生的最终境界，“小大虽差，各任其性，苟当其分，逍遥一也，……唯圣人与物冥而循大变，为能无待而常通，岂独自通而已”，但是，支遁却对这一思路作了进一步的分疏，他不以为那种个人的自足是“大道”，他说，“至人乘天正而高兴，游无穷于放浪，物物而不物于物，则逍遥不我得；玄感不为，不疾而速，则逍然靡不适，此所以为逍遥也”，他认为，在圣人那里有更大的满足，那就是“至足”，圣人的至足，是追求个人与宇宙的融合与统一境界，而这种境界并不是小鸟那种平庸的适意，也不是大鹏那种固执的追索，忘粮绝酒式的自我约束并不是真正的超越[②]，所以在《即色游玄论》中说，“色”(现象世界)自身本来没有实在的本性，其实就是“空”，虽然色与空不同，但归根结底“色即为空”，“知”(意识世界)自身也不能自足地拥有知觉，所以“知”与“寂”实际上也是一回事[③]。按照这种思路，人们不必专门固执于心灵之“空”，不必逃避宇宙之“色”，不必提心吊胆地提防知识的障碍，也不必苦苦地追求空寂的境界，所以，在自然适意之中，反而达成宇宙与人心的合一。

在自然适意之中，反而达成宇宙与人心的合一

用老庄的思想理解佛教，对大品和小品般若经进行对比，支遁其实既用了格义的方法，又用了合本子注的方法，在《大小品对比要钞序》中，支遁将

---

① 《高僧传》卷四，159 页。

② 参见《世说新语校笺》，120 页，刘孝标注引向、郭《逍遥义》和支遁《逍遥论》。

③ 《世说新语·文学》注引《支道林集·妙观章》“夫色之性也，不自有色，色不自有，虽色而空。故曰：‘色即是空，色复异空’”，最后这句“色即是空，色复异空”应当理解为，从本质上说，“色”与“空”是一非二，但从词语上说，“色”又与“空”不同，同上，121 页。又《即色游玄论》，安澄《中论疏记》引，《中国佛教思想资料选编》第一卷，64 页。

佛教般若学以当时知识阶层最欢迎的玄学互相嫁接，他的思路是：首先，终极的真理是非有非无、无名无始的冥壑境界，如果执着于万相本无，希望靠这种自我的克制与理念的否定，来追求心灵的寂静与对世界的遗忘，其实是缘木求鱼，“若存无以求寂，希智以忘心，智不足以尽无，寂不足以冥神”，其次，想要体验这一终极的真理，必须“二迹无寄，无有冥尽”，挣脱语言的束缚，抛开感官的知觉，因为“理冥则言废，忘觉则智全”，再次，般若的意义，是呈现一种“至无”的境界，并在这种至无的超越中使人“齐物”与“运智”，最后，他提出，当人们体会般若的智慧时，应当从般若的“无始”明了万物的“自然”，从而——

> 悟群俗以妙道，渐积损以至无。设玄德以广教，守谷神以存虚。齐众首于玄同，还群灵乎本无①。

开始超越玄学，进入直接理解佛教

这样，“佛教因道家而变得清楚了，但道家也借助于佛教而变得显豁了”②，支遁使人们对佛教般若学的“空”的理解从王弼、何晏解《老子》的阶段进到了向秀、郭象解《庄子》的阶段，可是，当体现玄学思辨最高成就的向、郭之学也不足以继续解释佛教更复杂与精深的思想的时候，人们就会开始超越玄学，进入直接理解佛教。《世说新语》称，“标新理于二家之表，立异义于众贤之外”③，关于支遁的这两句评语中的“新理”与“异义”二词，是否象征着佛教对宇宙与人生的理解即将超越玄学而开始凸显自身呢？

---

① 《出三藏记集》卷八，《大正藏》五十五卷，55页。

② 戴密微语，见《剑桥中国秦汉史》，中译本，906页，中国社会科学出版社，1992、1994。

③ 《世说新语校笺》卷上，120页。

第五节　佛教东传及其思想史意义(续)

四世纪中叶到五世纪上半叶的佛教

公元四世纪中叶以后，相当多的佛教僧侣活跃在南北各地，使得佛教思想渐渐进入中国思想世界的主流，佛教思辨渐渐成为中国知识阶层思想兴趣的中心。从这个时代到五世纪上半叶这近百年间，其中最值得注意的，首先是公元四世纪中叶活跃在襄阳与长安的道安(312—385)和在江南的支遁(约313—366)。如果说，道安的意义主要是在重新整理与翻译佛教典籍，改变各家各依旧籍以至于佛理分歧建立的状况，并且在佛教内部传授了相当多的杰出弟子，形成当时最庞大的僧团，那么，支遁的意义则在于将佛教般若学的深奥道理与玄学思辨的最高成就融汇，并在佛教徒之外，影响了相当多的文人士大夫，使得中国思想世界以佛学接续并超越玄学。许理和曾经据《世说》与《高僧传》的资料统计，仅文献有记载的，与支遁有交往的著名上层文化人就有三十五人，除了一般交往的谢安、王羲之等外，这里对佛教有相当兴趣的就有郗超(336—377)、殷浩(？—356)、孙绰(约300—380)、王洽(323—358)、许询(生卒年不详)等等[①]。而到了四世纪后半叶到五世纪初，则需要注意的是南方的慧远和北方的鸠摩罗什，道安的学生慧远(334—416年)以庐山为中心，在江南的朝廷与知识阶层广泛地结交朋友，一方面捍卫着佛教的超越性，一方面加速着佛教的俗世化，以神不灭、三世说、出世论以及念佛三昧的方法，把佛教推向了中国的思想世界，而来自异域的鸠摩罗什(344—413)，则以他众多的佛经翻译，准确而流畅地把更加精深和博大的佛教学说介绍给了中国知识阶层。再以后，当鸠摩罗什的学生竺道生(？—434)、僧肇(384—414)、道融(生卒年不详)、僧叡(生卒年不详)活跃在中国上流社会，并真正地给知识阶层阐扬与解释来自大乘佛教的思想的时候，已经

---

① 许理和:《佛教征服中国》，日文本，181页。

是公元五世纪的上半叶，这时的中国思想世界对于佛教的理解，已经远非四世纪中叶可比了。

一

四世纪中叶社会上的佛教知识

让我们简单回顾一下四世纪中叶社会上的佛教知识。四世纪中叶，中国上流社会的知识阶层中对佛理有兴趣的人，对于佛教的理解比过去当然深入，《世说新语》中提到的殷浩读过《维摩诘》、《小品》，据说他读《小品》，虽然"至事数处皆不解"，但是曾"下两百签，皆是精微，世之幽滞"①，可以说是上层知识人中对佛理了解最深的人之一，而另一个谢敷，除了合注《安般守意》《首楞严经》之外，还对禅学发表过自己的见解，提出"开士行禅，非为守寂，在游心于玄冥"的中国式理解②。但是仍然应当指出的是，即使是上层社会中人，他们的一般佛教知识，却并没有那么精深。

关于上层社会中人对佛教理解的一般水平，可以用郗超《奉法要》为一个典型的分析文本，这篇保存在《弘明集》卷一三中的文章仿佛是对佛教基本思想的一个摘录③：它包括佛教关于世间救赎的各种规矩，如"三归"（即后来的归依三宝）、"五戒"（戒杀、盗、淫、欺、饮酒）、"修斋"（包括每年正月、五月、九月三次长达半月的斋，及每月八、十四、十五、二十三、二十九、三十日六次斋）、"行善"（遵守身、口、意的种种禁戒），也包括佛教为世间救赎而设置的各种基本知识，如三界五道（天、人、畜生、饿鬼、地狱）、五阴（色、痛痒、思想、生死、识）、五盖（贪、瞋、痴、邪见、调戏）、六情、因果报应、四非常（无常、苦、空、非身）、六度（施、戒、忍辱、精进、一心、智慧）等等。如果与更早的《牟子》相比，显然，在对于佛教的世间救赎的知识与词语的理解上，它已经更加精确与深入，也逐渐摆脱了中国思想传统和语言环境的纠缠，凸显了佛教理路的本来面目。但是，对于佛教深奥的义理，到最后也未能特别深入与细微，在《奉法要》中，当讨论上述这些佛教事数知识的宇宙与人生的终极依

① 《世说新语校笺》，124页、131页。

② 《出三藏记集》卷六，《大正藏》五十五卷，43页；谢敷传记见《晋书》卷九十四，2456页。关于谢敷禅观的意义，参看葛兆光《中国禅思想史》，70页、71页，北京大学出版社，1995。

③ 宫川尚志《六朝史研究（宗教篇）》第十一章《六朝时代士大夫の佛教信仰》指出，《奉法要》大体上摘引的是《异出十二门经》、《正斋经》、《十二门经》、《贤者德经》、《本起经》、《泥洹经》、《普曜经》、《维摩诘经》等。291页，平乐寺书店，京都，1964，1992。

据，并渐渐涉及对佛教最深层的一些中心话语的理解时，这种理解则仍然需要借助于玄学的语境和背景，他把佛教的宇宙本原的“空”理解为人对现象世界的“忘怀”，受支遁的影响，他试图不去关注“有”与“无”，而是把超越理解为心灵中对“无”和“有”的消解，“有无由乎方寸，而无系于外物”，于是，把这种佛教之“空”与老庄之“无”都看成是反本复初的途径，变成了寻求内在心灵的宁静①。

但是，到五世纪上半叶，竺法兰所译的《放光般若》已有了鸠摩罗什新译的《摩诃般若》、《维摩》在支谦本外有了鸠摩罗什的译本，而且还有了僧肇和竺道生的注释和解说，《法华》则在竺法护译本之外又有了鸠摩罗什的新译，《涅槃》则有了昙无谶和法显的两个译本，关于般若学更深入的《百论》、《中论》和《十二门论》三论都被译出，翻译多了，就不满于仅仅是照搬，注释之时，渐渐地就要对比和分析。这时无论是佛教徒还是上层文人，对佛教的理解都比过去深入了许多，当他们重新回顾佛教解释的历史与现实时，就常常感到很不满意，如僧肇就对过去般若学的粗浅很有看法，“以去圣久远，文义多杂，先旧所解，时有乖谬”②，竺道生则认为“自经典东流，译人重阻，多守滞文，鲜见圆义”③，而僧叡则在《维摩罗诘提经义疏序》中这样批评道：

> 自慧风东扇，法言流咏以来，虽曰讲肆，格义迂而乖本，六家偏而不即。性空之宗，以今验之，最得其实，然炉冶之功，微恨不及，当是无法可寻，非寻之不得也④。

这里对“格义”、“六家”都已经进行了批评，就连最接近佛教精义的“性空”说，也被他看出了缺陷，据说这是因为“无法可寻”，那么，当大量经典被译出，人们“有法可寻”时，对于佛教的理解是否就可以超出了一般的宗教救赎知识，也越出了玄学所能笼罩的主题、语词与思路了呢?

从四个象征性现象中看中国思想世界的变化

以下几桩事件很有象征意味：一是羽翼丰满的佛教不仅开始要与中国思想划清畛域，同时也要料简传入中国的婆罗门思想，《高僧传》卷六《道融传》记载了佛教与婆罗门教徒在后秦姚兴时代的一次争论，据说道融曾为此

---

① 《弘明集》卷十二，四部备要本，111页；又，与其同时代人中，《弘明集》卷五所收罗含《更生论》、卷三所收孙绰《喻道论》，其佛教知识水准也与此大体相当。

② 《高僧传》卷六，249页。

③ 《高僧传》卷七，256页。

④ 《出三藏记集》卷八，《大正藏》五十五卷，58页。

阅读了大量婆罗门经典，不仅辩论时"锋辩飞玄"，在辩论之外，自然也由此对印度佛教思想的思路与语词，要有更加清晰的认识与界定①；二是上流社会已经有人公开承认佛教的道理比中国的道理精深了，刘宋时代，范泰和谢灵运都说，儒家的六经，主要是济世救俗，有益于治，但是"必求灵性真奥，岂得不以佛经为指南耶"②，宗炳更是说佛经"包五典之德，深加远大之实，含老庄之虚，而重增皆空之尽"③，意思是说佛教包含了儒道而且还超越了两家，这种公然赞扬外来和尚能干，承认自己底囊不足的说法，背面就是确认佛教思想在主流的地位；三是关于一些传统中国思想中没有或不清楚的命题，如人的佛性的命题，人们不再以想当然来确认它的合理性，而是习惯于寻找佛教经典中的依据，所以竺道生的"一阐提有佛性"直到《大般涅槃经》译出，才得到承认，这样，就等于渐渐承认佛经作为经典，拥有几乎可以不言而喻的真理性；四是对于佛经的理解，中国的文化人这时也不满足于转手接纳和现成套用了，于是有了中国本土的僧人法显（约 337—约 422）和他的同门西行求法的壮举，也有了中国上层知识人谢灵运（385—433）自己学习梵文和参与翻译佛经的事情，据说谢灵运"笃好佛理，殊俗之音，多所达解，乃谘（慧）叡以经中诸字，并众音异旨，于是著《十四音训叙》，条例梵汉，昭然可了，使文字有据焉"④。在与包括同出天竺的婆罗门的各种思想与宗教的争论中，中国的佛教思想明确并凸显了自己的界限与思路，知识阶层对佛教思想的认同与敬仰，则肯认并确立了佛教思想在中国思想世界的地位，对佛教经典文本权威性的肯定，则使思想的理解超越了想象和感悟的简单层次，而对经典文本的追根寻源，则更加强了思想理解的理性深度。正是在这种普遍的阅读和解释中产生的理解与感悟，刺激着中国佛教思想的形成。

二

在五世纪上半叶，《般若》、《法华》、《维摩》、《涅槃》以及《大智度论》、《中

---

① 《高僧传》卷六，241 页、242 页。

② 《高僧传》卷七《慧严传》，261 页。又，何尚之：《答宋文帝赞扬佛教事》，《弘明集》卷十一，四部备要本，91 页。

③ 《弘明集》卷二，四部备要本，17 页。

④ 《高僧传》卷七，260 页。关于十四音，是来自昙无谶译《大般涅槃经》卷八《如来性品第四之五》中的问题，见《大正藏》十二卷，413 页、414 页。

论》、《百论》、《十二门论》等经典的盛行与流传，僧叡对般若学的阐发和对禅法的重视，僧肇对“不真空”的解释和对“物不迁”的表述，竺道生对“佛性”以及“顿悟”的解释，谢灵运、宗炳等上层社会中的文化人对佛教越来越深入的理解和阐述，构成了这一时期中国思想史上最引人注目的风景，在这道风景的背后，是对传统知识视野中的问题的重新审视，也是对中国思想语境中的思想表述的重新表述，其中，以下几个佛教话题以及对它的理解与表述是相当重要的。

“空”的意蕴以及表达的思路

关于“空”的思辨仍是这一时期的主要话题。尽管传统中国思想世界也有过“无”与“有”的讨论，尽管魏晋时代这种讨论也曾有过相当深入的内容，但是对于宇宙的本原与人生的依据的形而上的思索，却常常显得缺乏细密的分析和精确的概念。充满不确定意味的形容和夸张，常常成了人们理解存在本原的唯一途径，这使得它往往不可讨论与言说，包括超越有无两端的绝对物的讨论，也只是以一个内涵相当含糊的词语“独化”来指示，或者用一个充满具体生活情趣意味、又外延相当广袤的词语“自然”来笼罩。在古代中国，对于形而上的本原的追问缺乏思路的明晰和层次，也缺乏语言的精致与确实。汉语世界的这种笼统和含糊最初也使得佛教的思路受到影响，就连一些来自异域的佛教译经家，在用汉语对“空”进行解释与表述时，都不那么准确。举一个例子，在后秦时代，觉贤即佛陀跋驮罗曾经与鸠摩罗什有过一次关于“空”的讨论，觉贤曾经说到，“众微成色，色无自性，故虽色常空”，鸠摩罗什问：“既以极微破色空，复云何破微？”觉贤回答颇有些王顾左右而言他，说“群师或破析一微，我意谓不耳”，鸠摩罗什又问，“微是常耶？”答道，“以一微故众微空，以众微故一微空”，大家不明白，第二天他又解释道，“夫法不自生，缘会故生，缘一微故有众微，微无自性，则为空矣，宁可言不破一微，常而不空乎？”据说，当时很多人都不明白，确实他解释得不明白，这里的关键是“微”究竟是什么？汉语中的“微”，很容易被误解为细小，极细小，而从空到色之间的转换关节就在这“微”上，一微是空、众微是空，一微是色，众微即空[①]？但是，在汉语中，就是再细小的微，如果它是聚合成色的基本单位，它也是色，不能是空，可见，关于“空”的分析不能用数量分剖的方式来解析空之为空，而只能用意识聚合的方式来瓦解色之为色，说起来，这一思路

① 丁氏《佛教大词典》1198页解释说，“色体之极少为极微，七倍极微，为微尘，为金尘，金尘者，得游履金中之间隙也”，并注云出《俱舍论》卷十二。文物出版社影印本，1984。

与解释多少有些像《老子》所谓的“损之又损”一样，最终并不能推论和触摸到真正彻底的“空”或“无”。可见，尽管东晋时代的六家七宗已经对“空”颇有研究，但是，并不是所有佛教中人对于“空”的理解和分析，可以臻于极致的①。

不过，也应该看到这个时候，特别是在一些有教养的上层人士中，关于佛教的“空”的思辨与陈述已经相当复杂和深入。当时流行的佛教经典的相当大一部分就是在论说这一个佛教的关键词，从《维摩诘》、《放光般若》、《思益》到《法华》，在南北朝时期最流行的佛经中我们可以发现反复讨论的就是“空”，经典的流传无疑提升了人们对这一绝对本原的理解和表述水平。僧肇批评六家七宗对于“空”的各种理解和解释是一个典型的例证，按照他的思路，过去几种对“空”的解释都未臻化境：“心无”一说，只是说了“无心于万物”，使心灵得到宁静，但是问题在于它只是把“万物”在心灵中虚化，却不能说明“万物”自虚的本原；“即色”一说，虽然指出了现象世界是以暂时的假有呈现，可以使人去除面对现象世界的紧张，但又没有明白地说明它是不能自己产生和存在，没有永恒性的虚幻；“本无”一说，则拈出了本原，直指现象世界的虚妄，但是它的问题是始终执着于否定的思路，没有能够超越“否定”与“肯定”，也没有能够兼容真无与假有②。而僧肇对于“空”的理解和解释，是超越与涵盖了现象世界的假有与心灵世界的真无的，第一，现象世界中存在与消灭的一切虽然都没有自性，但是它变动在时间的流程里，呈现于人心的感觉中，所以也是“有”，第二，现象世界在时间中存在与消灭的一切，由于时间差异性的本原是虚幻的，人心中感觉的聚合也是不真的，所以它也只是虚幻，因而是“无”，第三，真正的本原是超越一切的绝对存在，它不是动也不是静，不是有也不是无，现象世界的“有”是从其缘起而言的，“无”是从它的因缘而言的，所以绝对与本原的真正理解应该是“不有不无”，而“不有不无”，意义在于不让人们为了有而刺激欲望躁动，也不让人们为了无而“涤除万物，杜塞视听，寂寥虚豁”，而是为了让人不执着于一端，“即物顺通”又“性莫之易”，也就是说既在现象世界中自由适宜，又能在心灵世界中清净纯明③。

---

① 《高僧传》卷二，71页。

② 参见《肇论》中之《不真空论》与《物不迁论》，《大正藏》四十五卷，151页、152页。

③ 侯外庐等《中国思想通史》第三卷第十章中说，“僧肇佛学思想的发展途径是由玄学而般若，复由般若而融贯三论”。这种说法大体可以成立。445页，人民出版社，1957。

三

思想史关注的不仅在于思想，也关注思想的理解与表述。人们所思所想的那个世界，与人们所写所说的那个世界绝对之间，其区别并非绝对，因为世界就是人们分析的那个世界，思想的深入与语言的贫乏，有时会形成一种紧张，使思想不得不采取破弃语言的激烈作法，但是当语言稍有丰富，人们还是不得不重新用语言来表达思想，尽管世界的幽深的本原并非语言文字可以表述，但是，使人们渐渐明白那个世界，并趋近那个本原的就是语言文字，在种种不同的词语以及词语的联系中呈现的那个思想中的世界，不仅考察着人们的思想，也考察着人们对思想的理解与表述。比起传统中国对于形而上终极本原的讨论来，佛教的思考不仅深入，而且表达也更加精确与清晰——

佛教各种经典与论著中有种种相当精致和复杂的譬喻

首先，佛教各种经典与论著中有种种相当精致和复杂的譬喻，《大般涅槃经》卷二十九《狮子吼菩萨品第十一之三》中关于佛教八种譬喻的分析表明，运用精致的比喻来显现复杂的哲理，佛教有过相当自觉而深入的实践，如对于这个“空”，除了那些“水中月”、“热时焰”、“呼声响”、“空中云”、“水聚沫”、“水上泡”、“盲者见色”、“空中鸟迹”等等个别性的比喻外[①]，还有如以盲人摸象比喻物无自性，为感觉与众缘之和合，以轮、辕、辐、轴、箱组合成车，并无别车比喻五阴聚合更无众生等较复杂的比喻，而以“镜”喻“空”，则由于它容纳了有关“空”的种种复杂涵意，更是被佛教中人经常使用，关于“空”的非常复杂和细微的意蕴，就在这些精致的譬喻中层层呈现出来[②]。

佛教经典中的术语相当细致与繁复

其次，佛教经典中的术语相当细致与繁复，关于“空”的概念要比中国思想中的“无”复杂和细致得多，《放光般若经》中关于“空”有内空、外空、内外空、空空、大空、最空、有为空、无为空、至竟空、不可得原空、无作空、性空、诸

① 参见《维摩诘所说经》卷上《方便品第二》、卷中《观众生品第七》、《放光般若经》卷三《了本品第十四》等。

② 关于以镜为“空”之喻，见于相当多的佛教经论，其中尤其是般若一系的经典，如《般若》、《智度》、《维摩诘》等，把这一譬喻的多种意义综合，大致上可以归纳出“空”的如下思路：镜中本来无像，犹如空性；镜中相随缘成相，犹如有相；镜中相是哄诳人的假相，就好像有人拣了一个镜，看到镜中人相，以为镜子的主人来了，就慌忙扔下；由于人们照镜见相，相有好丑，所以“面净欢，不净不悦”，引起好恶和烦恼；沉湎于镜中假相，如同陷入虚假世界，为之发狂；其实这种幻相随其缘灭，自然消失，镜中并无存相，终究永恒还是本原之“空”。

法空、自相空、无所得空、无空、有空、有无空等十八空①，如果我们读那个时代的佛教经典和论著，可以感到汉语的词汇增加了许多，言说在这种表达中渐渐变得细密和精致，也可以感到言说者的思想在这种分析中变得复杂和微妙。

佛教采用肯定与否定结合、俗谛与真谛并举、“不了义”和“了义”连缀的方式

再次，由于佛教特别注意采用肯定（后来也叫“表诠”）与否定（后来也叫“遮诠”）结合、俗谛（samvrti，又称世谛）与真谛（paramartha，又称圣谛）并举、“不了义”（需要进一步陈述才能联系到最终真理的说法）和“了义”（明白彻底的说法）连缀的方式②，时时提醒人们对于这种“空”并不是真正的否定（no），也不是真正的肯定（yes），既不是“无”，也不是“有”，所以比之过去对于“无”的理解和表述就更具层次，也更有超越性，特别是在《中论》、《百论》和《十二门论》译出后，“中道”就很好地被应用到了关于“空”的理解中，这种理解和表述比之中国直陈式的形容和夸张更能精确地表达这种微妙的意蕴。让我们看一下它的思路的表达：第一，由于一切现象世界都没有确定性和永恒性，都处在倏忽不停的生住异灭的过程，所以人们可能会觉得，只有这个生住异灭仿佛是在时间的过程中真实地连续着的，但是，由于时间的过程本身就是虚妄，这个生住异灭的连续过程也是虚妄，因此，人们可能会理解为，只有领悟这种缺乏自性不可永恒的内在体验是真的，可是，心中的这种体验也是缘起，终究流入生住异灭，因此人们应当领悟，这也还是虚妄③，真正的唯一、绝对与本原，超越一切知识、经验和体验所能触摸的境界。第二，那么被当做唯一、绝对与本原的“空”究竟为何？佛教一面使用“色不异空，空不异色”、“五阴即是空，空则是五阴”的正面表述，一面采用不断否定确定性，步步拆除立足处的方法，据佛经说，经验世界中的任何实在都是个别的、暂

① 《放光般若经》卷四《问摩诃衍品第十九》，《大正藏》八卷，22 页、23 页。参见《摩诃般若经》卷四《句义品十二》，《大正藏》八卷，243 页。

② 参见吕澂《中国佛学源流略讲》第二讲中关于印度人认识事物的方法的论述，他说，“印度人认识事物，都从现量、比量等方面去看，亦即从假说与离言两方面去看，这是中国人不习惯的”，而不习惯的认识和表述方法，就给中国人带来了新的思路。51 页。中华书局，1979，1993。又，参见渥德尔（A. K. Warder）《印度佛教史》（*Indian Buddhism*，p. 150，1980）里关于佛教中两个层次的陈述方式的讨论。但他的讨论比较简单，佛教经典的表达较“两个层次”更为复杂与细致。王世安中译本，商务印书馆，136 页。

③ 《注维摩诘经》中，僧肇有一段话说得很明白，“诸法如电，新新不停，一起一灭，不相待也，弹指顷有六十念过，诸法乃无一念顷住，况欲久停？无住即如幻，如幻则不实，不实为空”，这一点与郭象的“自然”很不同，郭象的“自然”是顺应时间的，在时间中随运而化，而僧肇的“空”则是瓦解时间的，当时间也成为虚幻，一切也就成为转瞬即逝的虚幻，见《大正藏》三十八卷，356 页。

时的和有差别的，它们都在时间与空间之中，可是，“空”绝不是在时空中，也没有任何个别差异，“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不去”①；第三，这个完全超越时间与空间，不能在经验世界中呈现的绝对本原，既然不能在思想与语言中正面把握，人们就必须不断地瓦解意识和理智的习惯视角与执着立场，“不生众生想”、“不生我想”、“不生彼我想”②，这样才能“应无所倚”，不落入任何限制，处于一种绝不执着境界③。就这样，佛教般若学经典中想方设法地从思维的立场上步步后撤，在意识中不断否定的过程最终趋向，就是终极的“空”，这就是所谓的“了义”，而任何有落脚处的思索和表述都是“不了义”④。尽管中国思想世界中也有如庄子的“无无”、郭象的“既遣是非，又遣其遣，遣之又遣之以至于无遣，然后无遣无不遣，而是非自去”⑤，但对于那种“翻过一层”的超越境界，还是比不上佛教理解与表述的精深，谢灵运《答纲琳二法师》中说，有人不理解“有无之至背，而反得以相通”，是由于“拘于所习以生此疑耳”，正是说中国的学者受传统思路影响，难以理解那种超越有无的境界⑥。

强调语言的限度

最后，它再度特别强调了语言的限度，指出对于这种“空”的理解和表述，一切语言都不能胜任，而一切语言又常常使思想处于固执的分别之中，更妨碍了思想直探存在的本原，当然它也承认语言“立名假号为字”，但是它终究要求超越语言，《维摩诘经·弟子品》中的“不著文字”和《华严经》中的“自内所证”⑦，都是领悟存在本原的唯一途径。于是，就连上面的那些言说

---

① 《中论》，《大正藏》三十卷，1页。关于这一点，还可以参看《维摩诘所说经》卷上《菩萨品第四》维摩诘与弥勒关于“不退转”的对话，其中如本来无生无灭，一切众生皆如等等关于消解过去、现在、未来的“时间”的看法，与《中论》可以相参照。《大正藏》十四卷，542页。

② 《思益梵天所问经》卷一《分别品第三》，《大正藏》十五卷，36页、37页。

③ “慧不在乱亦不在定，慧不在有常亦不在无常，慧不在苦乐亦不在有我无我”，见《放光般若经》卷三《问僧那品第十六》，《大正藏》八卷，20页。“不疑不犯，不瞋不忍，不进不怠、不定不乱、不智不愚，亦不施与亦不有贪”，同上卷二《摩诃般若波罗蜜五神通品第五》，《大正藏》八卷，10页。

④ 如果我们再进一步深入对“了义”进行分析，那么还要如《解深密经》一样，把龙树说的“一切法无自性”义分为“遍计所执性”、“依他起性”、“圆成实性”等。

⑤ 《庄子集释》卷二《齐物论》，79页。中华书局，1982。

⑥ 《广弘明集》卷二十一，四部备要本，172页。

⑦ 《维摩诘所说经》卷上《弟子品第三》“(智者)不著文字，故无所惧，何以故？文字性离，无有文字，是则解脱”，《四十华严经》卷三十八“最胜第一义，不生不灭，不失不坏，不来不去，如此语言，既非言境，言说不及，不能记别，非是戏论思度所知，本无言说，体性寂静，惟诸圣者自内所证”。同书卷三十一又说“此法微妙，难以文字语言宣说，何以故？超过一切文字境界故，超过一切语言境界故”。

中所说的玄妙深微的境界，也只是一种为了暂时呈现和领悟所设立的权宜方便的接引之机，而真正的实在是“不可思议”或“不可言说”的，终极的“空”更为幽深和微妙①。

四

人性到佛性及其背后的依据

不过，关于宇宙本原的“空”的讨论，终究是为人生提供终极意义的依据，当时，佛教关于人性与佛性问题的思路，就是在这一看似形而上的基础上建立并延伸出来的。

传统中国思想世界对于人的本原品性与终极境界问题，曾经有过种种意见，性无善恶、性善和性恶论曾经也有过激烈争论，也曾有过把人从本原、沦落、复归的过程区分为“性”、“情”、“善”或者“生”、“性”、“善”不同层次的看法，但是这些看法都很简单，对人性的本原、人性的变化、人性的回归等等，或者是没有分析的直接陈述，如汉代《淮南子》所谓“人生而静，天之性也，感而后动，性之害也。物至而神应，知之动也，知与物接，而好憎生焉，好憎成形，而知诱于外，不能反己，而天理灭矣”②，至于人性为何静、静者为何动、神如何与物应、知如何与物接，都缺乏更细致的分析而只有简单的结论，或者就是内涵不明的譬喻，如《文子》、《淮南子》用“河水欲清，沙土秽之”比喻“人性欲平，嗜欲害之”，《春秋繁露》用茧出丝、卵出雏、禾出米比喻“性”、“情”或“性”、“善”③，至于人性是由什么构成，它是否真的本来就平静，人性究竟如何堕落与如何升华，却没有从生理、感觉、心理与社会层面上的细密研究。人们一方面在道理上习惯地沉湎于现成的、似乎是不言而喻的结论中，一方

① 毫无疑问，当时佛教徒对于“空”的思路与中国思想有相当深的关系而并非孤明独发，如玄学家讨论“无”，也相当小心对它的理解和表述，郭象注《庄子·齐物论》时，就曾经试图避免落入单纯“有”与“无”、“是”与“非”的窠臼，说“天下莫不自是而莫不相非，故一是一非，两行无穷，唯涉空得中者，旷然无怀，乘之以游也”，这里的“空”与“中”就与佛教很像，不过，从根本上说来，玄学的思路中，终极境界是顺应时空，确立一种自然而然的过程的合理性，在这种自然的状态中体验终极的实在，而佛教般若学的思路中，则是超越时空，所有现象世界的一切尽管都是在时间流程中不断瓦解自身，但由于时间的绵延也并非真实，所以人们只能在不断瓦解过程中体验实在。参见赤塚忠、金谷治、福永光司等人《中国思想史》关于这一问题的简要解释，张昭中译本，174页，台北，1981。

② 《淮南鸿烈集解》卷一，11页。

③ 参见《文子》卷六，《二十二子》本，847页；《淮南鸿烈集解》卷十一，352页；《春秋繁露》卷十，《二十二子》本，791页、792页。

面在实践上也把注意力集中在与社会秩序有关的伦理道德上，中国思想世界主流所追求的终极境界并不是真正的绝对与超越，而是在社会生活中实现人生的圆满。

佛教的分析却远比中国传统要细致深入

但是，佛教的分析却远比中国传统要细致深入，因为第一，它坚实地建立在对宇宙本原的细致而复杂的分析基础上，第二，它拥有贯通感觉、知觉、心理、生理甚至社会的环环相续的推理，第三，它不仅有坚实的依据和细密的理路，而且要从中推导出实现人性圆满境界的程序与方式。关于这一差别，中国的知识阶层是在四、五世纪才渐渐领会到的，当时的谢灵运很感慨地说到，儒家以及传统中国思想世界能"济俗救世"而不能探究"性灵之奥"，而宗炳在《明佛论》中说得很坦率，"中国君子明于礼义，而暗于知人心，宁知佛心乎？今世业、近事，谋之不臧，犹兴丧及之，况精神我也？得焉则清升无穷，失矣则永坠无极"，他比喻说，不能探索这种终极幽深的根本，只知道固守中国经典，"以《书》《礼》为限断"，是"行乎层云之下而不信日月者也"[①]。的确，人们阅读佛经时，可以很容易地发现，佛教在讨论问题时，常常首先确立讨论的依据与基础，然后以非常精致的理路，把感觉、知觉、意识和心理、物理乃至于社会生活的体验贯通起来，形成一个衔接十分流贯的思路，形成一种层次非常分明的追问，举一个例子，如《维摩诘经·观众生品第七》中有一个步步进逼的追问，追问者问："善不善孰为本？"答："身为本。"又问："身孰为本？"答："欲贪为本。"三问："欲贪孰为本？"答："虚妄分别为本。"四问："虚妄分别孰为本？"答"颠倒想为本。"五问："颠倒想孰为本？"答："无住为本。"六问："无住孰为本？"答："无住则无本。"于是说到结论，就是"从无住本，立一切法"[②]。

佛教的思路常常就是这样层层推进环环相扣的。关于佛性的话题，其实，慧远与鸠摩罗什都有过相当深入的议论，如慧远的《法性论》说"至极以不变为性，得性以体极为宗"[③]，其实已经指出了佛性问题的关键所在，而鸠摩罗什也曾经以《法华经》为依据，推论一切众生都有佛性[④]。不过，最有典型意义的还是五世纪上半叶竺道生的思路，但是，他是以《涅槃经》为依据的，而《涅槃经》关于人生问题的思路，则是建立在《般若》关于宇宙本原的分

---

① 《弘明集》卷二，四部备要本，17页。
② 《大正藏》十四卷，248页。
③ 《高僧传》卷六《晋庐山释慧远》，218页。
④ 慧睿：《喻疑》，《全宋文》卷六十二，《全上古三代秦汉六朝文》，2771页，中华书局影印本。

析上的[①]，因此我们不妨从《般若》说起。《般若》的中心思想就是论说“空”，一切都无自性，只是因缘聚合，倏忽生灭，佛教把外在的世界与心灵的世界以五阴六入来概括与贯通，由于人的眼耳鼻舌身意（六根），引出了色、声、香、味、触、法，这种种感觉与知觉聚合（六入），即是所谓“色受想行识”（五阴），六入五阴幻化，形成心灵中的世界。同样，《大般涅槃经》也论证说，宇宙时空中的现象与事物，都是没有确定性与自主性的，“一切诸法，如焰如乾闼婆城画水之迹，亦如泡沫芭蕉之树空无有实，非命非我无有苦乐”[②]，犹如魔术师变出的兵车象马城邑山林，犹如人们听到的山涧水声的回响，一切都是由色、香、味、触等感觉聚合，是生灭不定的“无常”，也就是“空”，同样，人自身也是“空”，也就是五阴的聚合，人一旦以自身为真实的实在，就有了“我”，也误入了没有真实的“苦”[③]。就是说，这世界一方面是外在尘缘的投影，一方面是心灵感知的回应，由此幻化出的这个在人们心中仿佛真实存在的世界，就引起了世俗世界中人们的幻觉、欲望与行为，而因此导致的种种苦恼与纠缠，则使人进入了世间不可避免的生死流转之中（十二因缘），它“能令人恩爱别离怨憎集会”、“害诸痴人令堕诸有”、“常恼一切生死众生”、“常怀诸结恼害之心”，最终“入地狱”[④]，一阐提的罪过孽业即来自于此。但是，这些看似实在的“色受想行识”，由于没有实在自性，处在不断地缘起与消灭之中，“次第相续不断”，所以是“无常”，只是由于人们沉湎于此中，固执地以不真为真，就有了“执”，有了“我”，也落入无常的循环之中，可是归根结底，何尝有真正常在不变的“四重禁”、“谤法心”、“五逆罪”？“譬如虚空，若受垢污，无有是处，心性亦如是，若有污垢，无有是处，又如虚空，虽为烟尘云雾覆翳，不明不净，而不能染污虚空之性”[⑤]，佛陀追问道，如果一切现象与事物、是非与善恶都是在时空之内，是没有确定性与真实性的，那么一阐提的那些罪状是否有确定性与真实性而不能生灭[⑥]？如果一阐提的这些“四重

---

① 《涅槃经》以《般若经》的分析为基础，而竺道生的佛性论也是以“空”的分析为基础的。关于这一点，很多学者都已经指出，可参见竺道生《注维摩诘经》与《涅槃经集解》的有关阐述，如《大正藏》三十八卷，347页，三十七卷，548页。

② 《大般涅槃经》卷二十一《光明遍照高贵德王菩萨品第十之一》，《大正藏》十二卷，488页。

③ 《大般涅槃经》卷二十二《光明遍照高贵德王菩萨品第十之二》，《大正藏》十二卷，494页。

④ 《大般涅槃经》卷二十三《光明遍照高贵德王菩萨品第十之三》，《大正藏》十二卷，499页。

⑤ 《思益梵天所问经》卷三《论寂品第八》，《大正藏》十五卷，50页、51页。

⑥ 《大般涅槃经》卷二十二《光明遍照高贵德王菩萨品第十之二》中说，为什么一阐提也可以得到涅槃，是因为“一阐提者亦不决定……以不决定，是故能得”，《大正藏》十二卷，493页。

禁"、"谤法心"、"五逆罪"都只是虚幻的无常的终会生灭,那么为什么他不能得到解脱成佛的权利?按照这一思路追寻下去,就得出了"一切众生皆有佛性"和"一切无明烦恼等法悉是佛性"的思想。

紧接着,《大般涅槃经》提醒人们,关于面前的这个世界,固然说它"一方面是外在尘缘的投影,一方面是心灵感知的回音",人们不能洞察这种虚幻,于是有了"我",有了"妄"和"执"。但是,它也告诫人们,不能固执地走向另一极端,任何偏执都使人不能达到绝对与超越,因为拒绝和逃避面前的现象世界,既是一种能产生结果的"因",也是一种使心灵处于紧张而不能超越的"执"。既是"因",就必有"果",而有生灭,既是"执",就不能"通",而不能超越。所以只有离两端,超有无,即符合"中道"的,才是般若学认可的超越与绝对。那么,什么是真正的佛性?《大般涅槃经》的说法也依据于般若的思路,佛并不是经验世界中可以确立的,他非法非非法,非色非非色,非有非无,非如来非不如来,佛性不是现象世界中可以存在的,他不在三界超出时空,是超越现象世界的永恒性与绝对性,所以叫做"不定"即不可确定性。但是这种永恒性与绝对性又不是独立于现象世界之外的某种存在,而是隐藏在现象世界流转变动的现象之后的某种本原,比如现象世界无常,是说它处在生住异灭的过程中,但是,生住异灭的过程却永恒存在,所以它正好也就是"常",就好比真金可以锻造成种种器物,种种器物可以不断重新铸成其他器物,但金质却始终依旧,流水可以不断流动,逝者如斯,但水之流却是永恒一样。经中说,什么是一阐提?一阐提就是世俗所谓的不具信、不具善、不具进、不具念、不具定、不具慧①,但是,那些世俗意识中确立的"信"、"善方便"、"进"、"念"、"定"、"慧",并不是真正超越的佛性,因为它们有拒绝,有对立、有偏执,于是与无明、罪过、孽业一样,处在生住异灭之中,人们应当体会,信善进念定慧与无明罪过孽业的背后,都有真正的永恒与超越,外在世界与人的心灵尽管处在这种生灭流转之中,但在本质上却拥有一种永恒,这与佛性的永恒是一样的,只是他们"不能见",仿佛一个贫穷人家自己有宝藏却不知道一样②。所以真正的智者是"见空与不空,常与无常,苦之与乐,我与无我",而不堕入一偏的,他永不执着,能够透过这些生住异灭的现象世界洞察隐藏在背后永恒的绝对,也能够与这种永不停留的永恒过程同样永恒,

---

① 《大般涅槃经》卷二十六《光明遍照高贵德王菩萨品第十之六》,《大正藏》十二卷,519 页。

② 《大般涅槃经》卷二十七《狮子吼菩萨品第十一之一》,《大正藏》十二卷,523 页。

也就是超越了时间与空间，没有分别与差异的宇宙本原，《大般涅槃经》把它称之为“第一义空”，并说，“见一切空，不见不空，不名中道；乃至见一切无我，不见我者，不名中道”①，中道是不生不灭、不常不断、不一不异、不来不去，真正的中道就是佛性。所以竺道生说，“性者，真极无变之义也”，而慧叡说，体验到了佛性，就是涅槃，“泥洹永存，为应照之本，大化不泯，真本存焉”②，这种普遍而永恒地存在于所有一切中的本原，以及人们能够理解这种本原的悟性就是佛性。

再接下去，既然普遍而永恒地存在于所有一切中的本原，以及人们能够理解这种本原的悟性就是佛性，那么，能否成佛的差别就不在于人是否一阐提，在于心灵的“惑”与“不惑”，僧肇说过一段话，“有也无也，心之影响也，言也象也，影响之所攀缘也”③，换句话说，那些常与无常、空与不空、苦与乐、生与死，其实都是心灵的“作用”与“影响”，因此所谓“涅槃”，就是洞穿一切幻象，不为虚幻的现实缠绕，不在时间中反复，没有去没有来，不贪取，没有新与旧的分别，没有固定的念头的障碍，没有困惑人的诸相，也没有种种烦恼④。人们的意识应该理解和觉悟，任何具有个别性与差别性的现象与事物都是妨碍永恒与超越的，任何对这些个别的、差别的现象与事物的迷执，都是使心灵滞著于暂时性与分别性中，不能超越时空而陷入生住异灭无常流转的原因，但是，这种无常流转的虚幻实际又是唯一的存在，也就是“空”，如果真正地体会“空”——由于“空无我”，无我则无生死中的我，而只有佛性我⑤——人就可以深沉地浸润于这种唯一实在与永恒，就能够与佛一样，处在生住异灭的无常之中却始终把握着无常的常即永恒，因为“佛性”就是这种超越一切的“中道”，就是“常恒无有变异”⑥。

公元五世纪的三十年代，竺道生依据《泥洹经》提倡“一阐提人皆得佛性”，但是却遭到相当多的人的反对，“以为邪说，讥愤滋甚，遂显大众，摈而遣之”，使他不得不悲愤地当众发誓，说如果违背佛教经典义理，让我当场生

---

① 《大般涅槃经》卷二十七《狮子吼菩萨品第十一之一》，《大正藏》十二卷，523页。

② 《出三藏记集》卷五，《大正藏》五十五卷，41页。《全宋文》卷六十二，《全上古三代秦汉六朝文》，2770页。

③ 《答刘遗民书》，《大正藏》三十八卷，156页。

④ 参见《大般涅槃经》卷二十五《光明遍照高贵德王菩萨品第十之五》，《大正藏》十二卷，514页。

⑤ 《维摩诘经注》："无我本无生死中我，非不有佛性我也"，《大正藏》三十八卷，354页。

⑥ 《维摩诘经注》卷二十七《狮子吼菩萨品第十之一》，《大正藏》十二卷，522页。

恶疾，如果我的说法不违反佛经义理，那么当我死时据狮子座[①]。但是，由于《涅槃经》的传来，这种怀疑就烟消云散，当然这是由于佛教经典那种不容置疑的权威性，不过，佛教经典的权威性，是否也来自它自圆其说时那种极其细密的概念、环环相衔的思路和难以攻破的分析呢?

五

达到佛性的方法与途径

既然众生都有佛性，那么，达到佛性的方法与途径是什么？这个话题就自然成了当时佛教讨论的焦点之一。早期佛教提倡诵经、念佛、称名、持戒、习禅、忍辱、兴福等等有形有迹的宗教行为，这些宗教行为，有的是为了抑制心灵的躁动，抵抗现象世界的诱惑；有的是为了求得佛陀或菩萨的同情，得到拯救的许诺；有的是为了道德精神的圆满，使自己心灵产生一种升华的满足。因此，佛教一直认定，从此岸到彼岸，有相当长的一段路要走，一个真正的佛教徒，应当承受这种考验，在这修行之路上艰难跋涉，才能逐渐接近神圣的境界。直到公元五世纪，佛教虽然已经把过去神秘而遥远的、悬置在终极妙门之上的佛性，渐渐挪近了每个人心中都具备的、亲近而自觉的人性，但是，并没有像后来的禅宗那样，干脆说人心就是佛心，把修行也从佛教事典中扫地出门。《世说新语·言语》中引谢公语说“圣贤去人，其间亦迩”，并说如果郗超还在可以理解此语[②]，但是“迩”毕竟还是“近”，并不是说近得连距离都没有，所以，法显译《大般泥洹经》中，把人的觉悟译成“开发佛性”，慧叡《喻疑》在谈到《泥洹》时说，“陶练即精，真性乃发”[③]，《世说新语·文学》引简文帝语说“陶练之功，尚不可诬”[④]，这说明在佛教信仰者的普遍理解中，人性与佛性毕竟还有一段距离。

不过，距离却越来越近。让我们来看一看思路的变化，既然人有佛性，为何会沉沦于世俗？五世纪的宗炳是这样理解的，他引佛经说“一切诸法，从意生形”，由于人们的佛性被暂时遮蔽，不能理解这一点，于是“相缘成识，识感成形”，仿佛杯弓蛇影一样，招致了种种幻相的纠缠，所以“心为法本，心

---

① 《高僧传》卷七，256 页。

② 《世说新语校笺》卷上，75 页。

③ 《出三藏记集》卷五，《大正藏》五十五卷，42 页。又，《全宋文》卷六十二，《全上古三代秦汉六朝文》，2771 页。

④ 《世说新语校笺》卷上，125 页。

作天堂，心作地狱”，其实，“性实无也”。这当然简单，但大概已经说出了佛教的意思，也就是说，那是由于人心以假作真，而有分别，引起爱恶，招致欲望。但是，如何能够使信仰者超越俗世的诱惑？宗炳说，人们自有终始常住的“虚明之本”，只要使“心与物绝”，保持神明的虚静，学会佛教变易离散之法，认识到“法识之性空，梦幻、影响、泡沫、水月，岂不然哉”，于是就能够佛性呈现，舍妄归真①。至于如何舍妄归真，宗炳没有说，想来还要有一定的修行途径。可是，应当注意的是，般若学的“空”是一个相当深刻的思想依据，却也是一种十分强烈的思想腐蚀剂，在它的语境中，一切都失去了真实性与确定性，无论是使人堕落的世俗世界的声色情欲，还是为了逃避堕落而对声色情欲进行的抵抗，无论是有还是无，无论是妄还是真，其实都是引起固执的分别，都是无常因果链条中终究生灭的暂现，都没有永恒超越性。因此，当所有被否定的罪过孽业与被肯定的兴福善行都是虚妄，连如来佛都并不是真实的存在，而只剩下色空一如的体验和感受是唯一真实的时候，当“悟”与“迷”之在于心灵的“惑”与“不惑”，而“惑”与“不惑”也只是自内所证，佛性只是自内所证“第一义空”的时候，那些过去被认为是要从此岸艰难地向彼岸跋涉的种种方法，如诵经、如苦行、如兴福、如造像、如铸佛，就显得未免多余了。过去的佛教宣传说，人应当行善，因为“善”会成为“因”，而生“善”的“果”，但是，放在般若思想背景中看，有因有果，就不免落入生生流转的无常，它不可能是真正的永恒，就连所谓污染与清净、世俗与神圣、堕落与超越、此岸与彼岸，都是一种不绝对的分别，只要人心中存在着从污染到清净、从世俗到神圣、从堕落到超越、从此岸到彼岸的念头，也就是一种执着②，而“第一义空”的佛性境界中，是没有差异与分别的。这时竺道生提出一个惊人的想法，这就是“善不受报，顿悟成佛”。

善不受报与顿悟说及其对后世的影响

所谓“顿悟”，指的是人们在意识中的一念之转，就领悟到了绝对真理。本来，也曾经有过一些关于“顿悟”的说法，这些说法被称之为“小顿悟”，但是，由于没有解决佛性为何、佛性所在、佛性表现等问题，所以并不能建立完整的理路。到公元五世纪上半叶，佛性的理论已经由《般若经》建立形而上的基础，由《涅槃经》阐扬并推广，特别是当人们已经相信竺道生关于佛性是人人本有，并接受了佛性即在变动中体现其永恒，在相对中体现其绝对，佛

① 《弘明集》卷二，四部备要本，18页。

② 参见葛兆光：《中国禅思想史——从6世纪到9世纪》，103页、104页，北京大学出版社，1995。

性应自然呈现的道理的时候,"顿悟"说就有了相当坚实的依据[①]。《大般涅槃经》卷二十一中说,"一切众生悉有佛性"的"甚深秘密之义",就是"虽有诸业,不待作者,随有至处,无有去者,随有系缚,无受缚者,随有涅槃,亦无灭者"[②],依照这种思路推下去,信仰者又有什么需要分别和排斥的,有什么必须固执与坚持的呢? 既然,因缘生灭的现象世界的一切,包括所谓系缚与解缚、污染与清净、善行与罪过、此岸与彼岸,都不具有实在性,那么,当人们在意识中一念转换,领悟到此岸就是彼岸,于是,人性与佛性之间也就没有了距离;由于在超越与绝对的视野中观照人们生存的世界,"空虚其怀,冥心真境,妙有环中,有无一观",有无、苦乐、真俗等等都失去了绝对的差异性与个别性,于是,世俗的人性也等同于清净的佛性,甚至连那些"一切无明烦恼等法悉是佛性",从而人超越了爱与憎的偏执,在精神上得到一种喜悦,并体验到身心的轻松与自由,这样,解脱与超越之路就显得十分容易。这就是《维摩诘所说经·佛国品第一》里那句名言所说的"随其心净,则佛土净"式的"大顿悟",也是《妙法莲华经·提婆达多品第十二》中所描述的八岁龙女"刹那顷发菩提心,得不退转……须臾顷便成正觉"式的"大顿悟"[③]。竺道生曾经说道,"夫体法者,冥合自然,一切诸佛,莫不皆然,所以法为佛性也"[④],佛教的思路在这里再度与中国的庄子的"齐物"相遇,"我性即佛性,无二无差别",人可以在世俗世界中超越世俗世界,获得常乐我净,这种涅槃的境界,与世俗实存的"无常、苦、无我、不净"不同,它不会堕入那种在世俗欲望中辗转挣扎的苦难,又与世俗追求的永存之"常"、感受之"乐"、个别之"我"、拒绝尘垢之"净"不同,也不会落入宗教修行苦苦追寻永恒解脱的苦恼,它是轻松自由的心境,是超越两端的"中道",也是一种真正的、存在于每一个人的佛性境界[⑤]。

对禅学的影响

顺便可以说到这种思路对禅学的影响。很多学者早就指出,从译经上

① 《高僧传》卷七《宋京师龙光寺竺道生》中有一段话,过去似乎曾经被反复引用而没有进一步分析,传中说,"时人以(道)生推阐提得佛,此语有据。顿悟不受报等,时亦为宪章"。257页。这段话其实就是说,自从"阐提得佛"有了经典依据,使大家不得不相信之后,人们就自然接受了竺道生关于"顿悟"的想法,一方面是因为人们心目中的惯性,竺道生先前的思想得到了证明,于是后面的推理也在人们心中有了话语的权力,一方面是因为思路的连续性,由于有了"众生有佛性"的基础,"顿悟"说也就顺理成章地拥有了合理性。

② 《大般涅槃经》卷二十一《光明遍照高贵德王菩萨品第十之一》,《大正藏》十二卷,488页。

③ 《维摩诘所说经》卷上,《大正藏》十四卷,538页。《妙法莲华经》卷四,《大正藏》九卷,35页。

④ 《涅槃经集解》引,《大正藏》三十七卷,549页。

⑤ 以上主要以《大般涅槃经》为分析文本,不一一注出。

可以看出早期中国佛教史上，最有影响也是对后世影响最大的，一是般若学，一是禅学，前者是哲理的分析与启迪，后者是技术的修炼和培养。但在相当长的时间中，这两端并没有更好地融会到一起，似乎还是各走各的路。因为早期佛教的禅学，本来就是来自瑜伽八支实修法的一支，是一种使身心安定的修行技术，在中国流传的禅学虽然方法甚多，但大体都是从生理到心理，从身体到心灵的路数，即借助身体的训练，使意念转移或意念集中，以求排除其他思虑，使精神处于专一或平静的状态，所以叫做“守心”或“守意”，如四念处、九调心之类，严格地说来，它无非是以肉身与精神的双重苦修来换取心灵的宁静与解脱的宗教技术。但是，这种依然有些自我惩戒与束缚的技术却并不太受上层文化人的青睐，倒是《维摩诘所说经》中“不舍道法而现凡夫事”、“不断烦恼而入涅槃”、“心不住内亦不住外”的“宴坐”，更吻合上层人士的兴趣[①]。东晋时的谢敷在《安般守意经序》中就曾指出，“乘慧入禅，亦有三辈”，一种是“畏苦灭色，乐宿泥洹”，一种是“仰希妙相，仍有遣无”，他们用拒绝与逃避世俗欲望的方法换取解脱，用寻找与追求清净境界的方法换取解脱，但是，这些禅学方法都不能得到真正的轻松与自由，只有那些“欲尘翳心，慧常不立”的下根人，才需要“假以安般，息其驰想”，而真正的上根人则“非为守寂，在游心于玄冥”，因为他们“深达有本，畅因缘无，达本者有有自空，畅无者因缘常寂，自空，故不出有以入无，常寂，故不尽缘以归空”，也就是说，当上根人已经对有无两端都无所执着时，他们不必苦苦坐禅，心灵自然处在空明与常寂的境界中，而这种自然显现离有无、去是非的“空”，就是人的佛性，就是人的“涅槃”，而这种“空”就不再是四念处、九调心或者“损之又损”的逃避与克制能够领悟的，而是在心灵的内在体验中才有可能体验的，因此，实际上并没有积年习禅的必然性，也没有皓首穷经的必要性，有时候，那就是一悟即悟的事情[②]。五世纪初，禅学的这一取向在上层文化人中已经很明显，单纯作为身心训练的禅学已经不再能在他们那里受到欢迎，而没有哲理支持的方法也只是一种粗浅的技术，慧远在《庐山修行方便禅经统序》中说，“禅非智无以穷其寂，智非禅无以穷其照”，因为“色不离如，如不离色，色则是如，如则是色”，在般若的背景下，禅体验就是为了在心灵深处领悟“起不以生，灭不以尽，虽往复无际，而未始出于如”，僧叡《关中出

---

① 《维摩诘所说经》卷上《弟子品第三》，《大正藏》十四卷，539页。

② 《出三藏记集》卷六，《大正藏》五十五卷，43页。

禅经序》中说，禅法只是“向道之初门，泥洹之津梁”，如果一心一意固执地追索所谓清净心境，则会“情越滞而惑愈深”，所以还必须“系意念明”，以智慧与哲理为根柢，才能“澄鉴朗照而造极弥密”，因此他引经典说，“无禅不智，无智不禅，然则禅非智不照，照非禅不成”①。可是，由于禅学技术与般若哲理的贯通，由于禅学方法与佛性思想的融汇，禅不再是一种苦苦抑制身心的修行方式，也不再需要艰苦卓绝的漫长历程，在禅智双修的思路中，已经潜含了“顿悟”的因子，于是，禅学渐渐从单纯的佛教修行技术，转化为依据哲理包容方法的思想体系，从众生被动地抵御外在诱惑的修炼方法，转化为文化人主动适应自然的自心感悟能力②，因此才有了禅宗的出现与发展，当然，这是后话。

“顿悟”思想在中国思想史上的意义

“顿悟”思想在中国思想史上的意义，需要有充分的估计。很多研究者都指出，竺道生在佛学上的意义，就像王弼在玄学上的地位一样，他使得佛教的思路从纷繁陈旧转向了简捷明快，他把过去那些头绪繁多、艰苦困难的佛教救赎途径，并且都建立在般若的基础上，有了一个清晰的理路，一下子变得很简单也很轻松，很多研究者也看出，这种思想与后来的禅宗有关，“后日禅宗之谈心性主顿悟者，盖不得不以生公为始祖矣……《高僧传》曰：‘生公笼罩旧说，妙有渊旨。’而实则其发明‘新论’，下接宗门之学，更为中华学术开数百年之风气也”③，但是，人们是否也应当看到，由于它的提出，使得佛教的清规戒律、修行方法与理论分析都处在被瓦解的边缘，也使得佛教本身处在被解消的边缘，如果人们到达绝对的超越的终极的境界，只是自己心灵或意识中的刹那转换，那么，宗教的存在又有什么意义？

六

“理”的兴味以及佛教在中国士大夫阶层中的发展路向

《世说新语・文学第四》记载，“殷中军见佛经，云：‘理亦应阿堵上’”④，

① 《出三藏记集》卷九，《大正藏》五十五卷，65页。

② 参见葛兆光《中国禅思想史——从6世纪到9世纪》第一章第二节中《从方法到思想》一段的分析，79—88页。

③ 汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》第十六章，451页、475页。又同氏《谢灵运辩宗论书后》又强调，“自生公以后，超凡入圣，当下即是，不须远求，因而玄远之学乃转一新方向，由禅宗而下接宋明之学，此中虽经过久长，然生公立此新义实此变迁之大关键也”。《汤用彤学术论文集》，293页、294页，中华书局，1983。

④ 《世说新语校笺》卷上《文学第四》，116页。

殷浩是四世纪时上层士人中对佛教最有领悟能力的人。此后，谢灵运在《辩宗论》里又说道，“华民易于见理，难于受教，故闭其累学，而开其一极，夷人易于受教，难于见理，故闭其顿了，而开其渐悟”①，谢灵运是五世纪上半叶对佛教最肯下工夫的人。他们都谈到“理”，那么，这个据说是中国知识阶层中人特别有兴趣并且能够理解的“理”，究竟是什么？

《世说新语》里的一段记载很有象征性，说“庾公尝入佛图，见卧佛，曰：‘此子疲于津梁。’于时以为名言。”②庾氏的话里暗含的意思是，在中国的士大夫看来，佛陀过分操劳于世俗的拯救，把佛教当成了渡过苦海的“津梁”，而这句话在上流社会引起一片喝彩，则表明文化人普遍对佛教在俗世的宗教救赎活动与手段不以为然，这可能是习惯或沉湎于形而上的玄学与无忧虑的生活中的上层人士对佛教的反应，所以，上层知识阶层对于自觉的、精微的哲理思索以及由此而产生的人生理解更有兴趣。一般说来，中国的知识阶层不喜欢“教”，也就是那种宗教意味过分浓烈的救赎方式，也不喜欢依赖“神”，即依靠他力而不能自己把握命运的修行方式，而相对欢迎在分析中自觉领悟“理”的意味，在心灵中体验终极的境界，因此，对于佛教的“教”不免冷淡而对“理”怀有兴趣。同时，由于佛教对于理论的理解与表述，远比中国思想世界要精深微妙，它不仅有“现量”与“比量”、“表诠”与“遮诠”、“俗谛”与“真谛”的层层推进，环环相扣，而且需要全身心的体验。佛教所谓“甚深法性”或“甚微妙义”，其实就是凭借体验追问宇宙的本原与人性的深处，也就是谢灵运说的“真知者照寂，故理常为用，用常在理，故永为真知”的那种彻底的觉悟，因此，他们希望在分析中领悟人生，在体验中获得真理。

竺道生曾说到，佛教的“不可思议者凡有二种：一曰理空，非惑情所图，二曰神奇，非浅识所量。若体夫空理，则脱思议之惑……脱惑在于体空，说空是其所体”，意思是说，佛教最深微的境界中，有一种是凭借体验“空”的哲理而领悟的，但世俗人常不能领会，一种是神奇的力量表现的，一般人不能想象，而前者如果能够被人领悟和体验，那么将超越思想与语言所能达到的境界，从而达到真正透彻的智慧，这样的人自然就得到了涅槃，所以说，“既观理得性，便应缚尽泥洹，若必以泥洹为贵而欲取之，即复为泥洹所缚”③。

---

① 《广弘明集》卷二十，四部备要本，169页。

② 《世说新语校笺》卷上《言语第二》，56页。

③ 《注维摩诘经·经名解》，又《注维摩诘经·弟子品》，引自《中国佛教思想资料选编》第一卷，204页、206页，中华书局，1981。

般浩所谓的“理”，就不是依赖戒律对信仰者进行约束，凭借仪式方法技术显现神奇力量，对信仰者许诺救赎的“教”，而是穿透了具体的经验的现象世界而直接呈现绝对的哲理，谢灵运所说的“华民易于见理”中所说的“华民”，则指的是中国的上层人士，因而“理”也是指超越了宗教戒律和仪式、方法、技术系统的哲理，不能理解哲理的“夷人”，要靠宗教的戒律来约束，要靠他力即神奇的力量来拯救，他们通向彼岸的路途当然是遥远而漫长，但是能够理解佛教哲理的中国士大夫，却在“理”的领悟中，超越了“理”所凭依的语言、文字和符号，在刹那间超升于终极的境界。这就是慧琳《龙光寺竺道生法师诔》所说的“象者理之所假，执象则迷理，教者化之所因，束教则愚化”①。这当然有些民族主义的自负，也不免有些歧视异族的偏见，不过，在这种带有价值判断的评论中，我们也可以看到中国知识阶层对于佛教的兴趣，这在相当大的程度上影响了后世佛教的发展路向。

① 《广弘明集》卷二十六，四部备要本，219页。

第六节　佛教征服中国?

佛教的渗透：融合与冲突

从公元五世纪到七世纪这两三百年间的思想史，往往被看作是儒、道、佛三种思潮纷争角立与彼此融合的历史过程，在这种互相渗透、交锋与砥砺中，中国思想世界这三大思潮各自确立了自己的思想畛域，也逐渐接纳了异端的思想成分。"三教合流"虽然是一个后起的名词，但是用在当时却也可以指示思想的取向。有时候，思想史的著述会用一些象征性的人物以及有着高度概括性的言论来表达这些思想的取向，这不失为一个有效的写法，所以，这里我也用这种方式来说明那个时代的思想时尚。可以用来举例的，比如张融和陶弘景的"临终遗令"：

> 三千买棺，无制新衾。左手执《孝经》、《老子》，右手执《小品》、《法华经》。①
>
> 左肘录铃，右肘药铃，佩符络左腋下……通以大袈裟覆衾蒙首足，明器有车马，道人道士并在门中，道人左，道士右。②

如果说"人之将死，其言也善"也算是一种规律的话，那么这两个人的临终遗令，倒都在某种程度上表达了当时知识界前卫人士的新取向③。

---

① 《南齐书》卷四十一《张融传》，729页，中华书局，1972；又《南史》卷三十三，837页，中华书局，1975。

② 《南史》卷七十六《隐逸传下》，1900页。

③ 魏晋以来的各种《临终遗令》，多关心死后丧制与墓葬情况，这恰恰反映了生人的想法，如魏皇甫谧要求"朝死夕葬，夕死朝葬，不设棺椁，不加绖敛，不修沐浴，不造新服"与东晋杜夷要求"务从简俭"，而北魏魏子建则主张"敛以时服"，程骏也主张"敛以时服，器皿从古"，就反映了不同时代的不同风尚，与当时流行的《诫子书》一样，很可以当做思想史的资料。参见吉川忠夫《六朝隋唐时代における宗教の风景》论"终制"一节，载《中国史学》第二卷，1992。蔡雁彬：《从诫子书看汉魏六朝终制观的演变》，载《中国典籍与文化》1997年2期，江苏古籍出版社。

从五世纪到七世纪，“谈空空于释部，核玄玄于道流”的人越来越多[①]，把佛教的道理与道家的玄言放在一道作为谈资，渐渐成了当时的习惯，“静处断谷，饵术及胡麻”同时又“精信佛氏，衣粗布衣，礼佛长斋”的人也实在不少[②]，似乎一些士人已经把佛教与道教的信仰与方法也烩在了一起不分彼此，甚至连儒者讲的思想与道理，在他们那里也可以融会贯通地一古脑儿接受下来，《陈书·儒林传》中记载，历事梁陈的儒者张讥善讲《易》、《老》、《庄》，当然是当时流行的三玄，而“吴郡陆元朗、朱孟博，一乘寺沙门法才，法云寺沙门慧休，至真观道士姚绥，皆传其业”[③]，这“其乐也融融”的三家共一门的奇特景观，就折射着那个时代的某些士人中融合儒释道的思想取向。

在不断磨合中，本土潜在的思想为确定自身的价值与意义会被逐渐激发出来

不过，思想与文化的融合并不都是那么简单与平和的，外来的知识、思想与信仰进入中国，也许在最初的时段和最表面层次并不直接引起对抗，但是，由于这些外来知识、思想与信仰的刺激，在不断地磨合中，渐渐本土一些潜在的思想为确定自身的价值与意义，会被逐渐激发出来，并在与外来的知识、思想与信仰的冲突中逐渐凸显自身的内涵与界限，这似乎是思想史的一种经常的理路，佛教传入中国后的文化的情况就是如此，过去一些潜在的观念在佛教的刺激下，从日用而不知的当然变成了需要论证的问题，从而进入了思想的视野，比如，在宗教势力侵蚀下世俗权力的合理地位的问题、在新的宗教信仰中传统道德的价值和意义的问题、在日益强大的周边影响下中国文明的永久性问题等等。我大体同意许理和在《佛教征服中国》一书第五章中对四至五世纪初反佛教思潮的归纳方式，他把当时由于佛教进入中国而引起的上层社会的“反僧侣主义”分为“由经济政治问题引起的批评”、“从实际利益角度进行的批评”、“由文化优越感而引起的批评”以及“关于道德的批评”四个方面，并把《弘明集》、《广弘明集》等等记载当时各种讨论的文献与资料分别排列在四个标题之下，确实很简捷明了[④]。不过，在思想史的范围内，我想把佛教传入中国后引起的冲突归纳为更为简单的三个问题，这三个问题是，在古代中国文明的特殊环境中：

三个问题

① 《北山移文》对周颙的批评，《文选》卷四十三，613 页，中华书局影印本，1977。

② 《南齐书》卷五十四《刘虬传》，939 页。

③ 《陈书》卷三十三《儒林张讥传》，444 页、445 页，中华书局，1972。

④ 许理和（Erich Zurcher）：《佛教征服中国》（*The Buddhist Conquest of China—The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. 2 vols, Leiden, 1959），参见日文本，290 页以下，田中纯男等译，せりか书房，东京，1995。

宗教团体是否能够与世俗国家利益共处并拥有独立存在的可能?
宗教信仰是否可以优先于社会的伦理信条和道德规范拥有绝对的地位?
宗教理想是否可以消泯民族文化的特殊性而拥有普遍的意义?

一

沙门不敬王者:宗教团体是否能够与世俗国家利益共处并拥有独立存在的可能

宗教团体是否能够与世俗国家利益共处并拥有独立存在的可能?在古代中国似乎很困难。"溥天之下,莫非王土"的观念不仅在古代中国的王权拥有者那里早已是天经地义的真理,而且在古代中国的一般民众那里,大概也已经是不言而喻的道理,"王以一贯三"即君主贯穿天地人的思想不仅被儒家认可,甚至在字形上似乎也可以得到支持与证明。这种天赋的权力除了意识形态话语与真理的领域之外,作为一个国家的象征,它自然还要延伸到利益分配的领域,在国家及其象征君主的笼罩下,一切都没有豁免权,这在古代中国是不证自明的,没有人会讨论这一问题。可是,当异域的佛教按照印度和中亚的方式,以宗教团体护佑其信徒,并试图使佛教信仰者摆脱国家笼罩时,这种以宗教权力与世俗权力分庭抗礼的姿态就引起了中国思想世界首先是中国政治世界的激烈回应,从四世纪中叶执政的庾冰与信仰佛教的何充的冲突[①],到五世纪初代表了国家利益的桓玄与王谧的争论,都表明了国家即世俗权力意识在佛教刺激下的凸显,特别是当桓玄提出"天地之大德曰生,通生理物,存乎王者",批评佛教徒"受其德而遗其礼"[②],而著名的慧远著《沙门不敬王者论》则提出"在家奉法……故有天属之爱,奉主之礼",但出家者则是"方外之宾",可以"遁世以求其志,变俗以达其道"之后,这种争论就相当激烈了。[③]

从庾冰和桓玄的话中可以看到,他们所陈述的道理是"名教有由来,百代所不废"、"卑尊不陈,王教不得不一,二之则乱","圣人在位,而比称二仪""君臣之敬,皆是自然之所生",概括起来就是说,世俗社会的等级制度来历久远,是天经地义的,象征国家权力的君主与天地一样,具有绝对的权威,君

---

① 见何充《奏沙门不应尽敬表》、庾冰《代晋成帝沙门不应尽敬诏》等,《弘明集》卷十二,四部备要本,101页、102页。

② 桓玄:《与八座论沙门敬事书》,《弘明集》卷十二,同上,102页。

③ 参见慧远:《沙门不敬王者论》,《弘明集》卷五,42页。按:桓玄在四世纪末五世纪初曾运用政治权力对佛教僧侣进行沙汰,除了对经典有深入研究的、严守戒律常住寺院的以及不出山林不预世俗事务的佛教徒之外,一律令其还俗。

主的尊严和权威是社会秩序的保证，一旦动摇社会就会发生混乱。这种思路本来并不具有不言而喻的合理性，但是，在古代中国它却不曾受到任何挑战，它的依据也不曾有人敢于怀疑，由于这种依据不能怀疑，于是我们看佛教徒的回应，也就显得很苍白乏力，像何充回答庾冰时，就只能强调保护佛教政策的历史，“先圣御世，因而弗革”，王谧回答桓玄时，也只能说说佛教“殊方异俗”，好容易对君臣之礼的历史有一点疑问说，“太上之世，君臣已位，自然情爱，则义著于化本，于斯时也，则形敬蔑闻”，但很快就又承认世俗之礼的天然合理，像何充就一再说，佛教的“五戒之禁，实助王化”，和尚们“每见烧香祝愿，必先国家”，而王谧也勉强为佛教辩护说，佛教对世俗君主“意深于敬，不以形屈为礼”[①]，到了慧远的《沙门不敬王者论》，也还是不能不反复申明佛教徒有种种“所以重资生助王化于治道者”的用处，可以“内乖天属之重而不违其孝，外阙奉主之恭而不失其敬”，但是真正与世俗秩序发生冲突的深层道理，却始终不便直接地正面陈说。

其实，这个最后的话，也并不是完全没有彻底明白地说出来，在慧远的《沙门不敬王者论》和《答桓太尉书》、《答何镇南难袒服论》中，他四次说到“达患累缘于有身，不存身以息患，知生生在于禀化，不顺化以求宗”这句话[②]，其实这句话才真正涉及了佛教信仰与世俗秩序的关系的根本依据。如果承认宇宙与人生的本原是“空”，那么人的现世生存就是没有价值的，而社会的现实秩序也是没有意义的，如果承认人的生存是一种苦难的、连续的因果过程，则父母的养育之恩，家庭的血缘之情，君主的治理之德，都不具有天经地义的合理性，那么，何必尊重世俗社会的秩序与礼仪？但是，在古代中国世俗秩序合理性已经被历史与传统反复确认的社会中，正如道安所说，“不依国主，则法事难立”[③]，因此，不仅佛教在世俗权力面前只能退避三舍[④]，这个本是佛教的根本道理在种种言谈中也只能闪闪烁烁地出现。同样，在世俗权力这里还有一层没有特别说出来的意思也是相当重要的，那就

---

① 何充、王谧与庾冰、桓玄的论辩文字，均见《弘明集》卷十二，101页、102页。

② 见《沙门不敬王者论》的《出家二》、《求宗不顺化三》，《答何镇南》与《答桓太尉书》，《弘明集》卷五、卷十二，42页、44页、106页。

③ 《高僧传》卷五《道安传》，178页，汤用彤校注本，1992。

④ 就在桓玄和慧远各自坚持着自己的立场，互不相让地争论着沙门是否应该对世俗权力俯首致敬的时候，五世纪初，北方的法果已经转变了自己的立场，承认世俗权力的至高无上，据说他经常说魏太祖“明淑好道，即是当今如来，沙门宜应尽礼”，并且常常对人说，“能鸿道者，人主也，我非拜天子，乃是礼佛耳”。《魏书》卷一一四《释老志》，3031页。

是宗教教团对教徒的控制与引诱，已经伤害了世俗政权的利益，宗教教团的扩张，也很容易形成与世俗政权争夺经济实力，如争夺土地、赋税和劳动力的局面，宗教教团的庞大，很容易造成与世俗政权对抗的势力，有的学者已经指出，公元四世纪末五世纪初，桓玄之所以登庐山会见慧远，其背景大概是由于他的政治对手殷仲堪于公元 392 年访问过庐山，因而他对于庐山为中心的、以佛教名义聚集的南方知识分子群体的势力是很小心的，而 402 年沙汰佛教僧侣的直接背景中，也应该注意到，桓玄掌握了东晋政权之后，面对五斗米道的孙恩一流以宗教方式聚众起义的现实心情与形势①。但在早期的争论文字中，这些心情与背景也被隐藏在庄严的伦理讨论之下，直到桓玄在最终强制性的命令中才比较明白地说到，因为佛教的缘故，使得社会上"避役钟于百里，逋逃盈于寺庙，乃至一县数千，猥成屯落，邑聚游食之群，境积不羁之众"，终于，他说出了佛教对于世俗政权的问题，是"伤治害政"②。

二

关于孝的问题：宗教信仰是否可以优先于社会的伦理信条和道德规范拥有绝对的地位？

从根本上来说，这是一个宗教象征的文化精神是否可以优先于政权代表的世俗利益的问题，从源流上来说，这是印度佛教试图使僧团等级超越世俗的种姓等级，建立宗教理想世界的传统是否可以在中国延续的问题③。由于那些属于现实利益的心底警惕常常并不直接充当对抗的理由，在公开的论辩中，双方始终站在某种关乎道德与伦理的立场上，从这些角度进行抗

① 牧田谛亮：《中国佛教史研究第一》第三章第五节《沙门不敬王者について》，144 页，大东出版社，东京，1981。可以注意的还有一件事情，就是与孙恩一样后来成为朝廷"叛贼"的卢循，也到庐山拜访过慧远，这不能不引起政治权力的警觉。

② 《与僚属沙汰僧众教》，《弘明集》卷十二，107 页。虽然，在公元 404 年，桓玄终于也同意沙门可以不向世俗王者致敬，这可能是由于其他偶然的原因，如慧远的说服及王谧的建议，但是从思想与政治上看，世俗政权却没有改变自己的立场与观念，所以，这种反对佛教的理由，在四至七世纪始终是站在官方立场上的人所重视的，最清楚的表述，可以参见刘宋时代萧摹之关于佛教扩展使"不以精诚为至，更以奢竞为重，……甲地显宅，于兹殆尽，材竹铜彩，糜损无极"，《弘明集》卷十一何尚之《答宋文帝赞扬佛教事》，91 页，又，唐代傅奕《上废佛僧表》中关于佛教"剥削民财，割截国贮"和"军民逃役，剃发隐中"的指责，《广弘明集》卷十一，89 页。

③ 关于这一问题，可以参考康乐《沙门不敬王者论——"不为不恭敬人说法"及相关诸问题》，他指出，"这应该是一个信仰的问题"，并分析道，首先，"中国社会并没有普遍接受宗教权威超越政治权力之上的观念，也没有一个高踞于社会金字塔顶端的祭师阶层"，其次，"当时中国的社会位阶已经是以'士人'为首，而君主则在所有位阶之上"，因此，印度传统的"沙门不礼白衣"即面临严酷的考验，特别是面临着中国祖先崇拜和孝道的对抗。《新史学》七卷三期，台北，1996。

辩，因此，这里就应该回答下一个问题，即宗教信仰是否可以优先于社会的伦理信条和道德规范拥有绝对的地位？显然，由于两个民族与宗教信仰之间的基本依据的差异，外来的宗教并不能优先于中国本来的伦理信条与道德规范，特别是涉及古代中国伦理的根本基点“孝”的问题，中国人常常不能接受佛教的观念。佛教以“精神”和“超越”为价值基础建立起信仰体系，又以无差别境界作为宇宙与人生的本原和理想，实际是瓦解了实存的秩序，而把个人精神的超越放置在社会责任与血缘亲情之上，可是，在古代中国思想世界中，“家”、“国”是不言而喻的实在，以“孝”为核心的血缘亲情是一种自然的感情，建立在这个自然感情的基础上的人性，是维持家庭、社会正常秩序的基础，如果动摇了这个基础，那么一切秩序都将崩溃。

在据说成书于二世纪末的《牟子理惑论》中就已经提到古代中国人对佛教思想的这一怀疑，在这份争论很多的文献中说，有人质疑道，沙门剃头发，弃妻子，无跪拜之礼，违背了经典中关于身体发肤受之父母不敢毁伤的教导，不合乎“福莫逾于继嗣，不孝莫过于无后”的孝子之道，更有违于貌服之制和缙绅之饰[①]。对这些问题的质疑，在二世纪到七世纪的几百年间始终没有停止过，而且问题的提法与角度在几百年间也始终没有特别大的改变。如大约写成于四世纪七十年代的孙绰《喻道论》中，曾经引述了当时人的问难，其中就依然坚持着这些说法：

> 周孔之教以孝为首，孝德之至，百行之本，本立道生，通于神明。故子之事亲，生则致其养，没则奉其祀。三千之责，莫大无后，体之父母，不敢夷毁……而沙门之道，委离所生，弃亲即疏，刓剔须发，残其天貌，生废色养，终绝血食，骨肉之亲，等之行路，背理伤情，莫此之甚。而云弘道敦仁，广济群生，斯何异斩刈根本而修枝干？[②]

而六世纪上半叶的刘勰《灭惑论》中引述并反驳的《三破论》，还是重提这些话题：

> 第二破曰：入家而破家，使父子殊事，兄弟异法，遗弃二亲，孝道顿绝，忧娱各异，歌哭不同，骨肉生仇，服属永弃，悖化犯顺，无昊天之报，五逆不孝，不复过此。[③]

---

① 《弘明集》卷一，8页、9页。
② 《弘明集》卷三，29页。
③ 《弘明集》卷八，67页。

七世纪的反佛教人士依然用着这个理由，佛教徒所作的《九箴篇》引当时反佛言论说：

> 未见臣民失礼，其国可存，子孙不孝，而家可立。今瞿昙制法，必令衣同胡服，即是人中之师，口诵夷言，便为世间之贵，致使无赖之徒，因斯勃逆，箕踞父兄之上，自号桑门，傲慢君王之前。①

本来，佛教可以对古代中国这种把血缘亲情当做自然人性，并赋予绝对意义的传统进行正面回应，因为在印度佛教中，父母之恩和后嗣之养的意义并没有绝对到如此的地步。印度佛教要求人们出家，实际上是把宗教信仰的意义放在了世俗亲情之上的，佛陀离家去国的故事是一个象征，象征着家和国的责任与感情不能与追求超越、自由和永恒的宗教理想和情感相提并论。举几个小小的例子，如印度佛教中，有教徒自杀以寻求超越生死轮回的做法，法显的《佛国记》中曾经提到过这样的事情②，但在中国却是抛弃家庭与国家的不负责任行为，即使在佛教中也不鼓励，最多是燃指断臂而已；印度佛教的戒律中，对父母的态度与对他人的态度虽有区别但区别不大，比如佛教戒律说，比丘杀父母，然后自杀，如果父母先死，犯波罗夷（最大罪），但比丘先死，则是偷兰遮（大罪），如果比丘生病父母来看望，比丘倒在父母身上，压死父母，比丘是没有罪的。可是，在古代中国这显然是不可思议的，对待父母的态度，是一个人善恶的最重要的标准，一个人如果对待父母不孝，骂辱六亲，那么，按照古代中国人的说法，他就不可能对国家和君主保持忠诚，反过来，如果一个人对父母有孝行，那么这就是最重要的善行，比坚定的信仰和虔诚的实践还要紧③，“孝弟也者，其为仁之本欤”④，这个“孝”不仅是家

---

① 《广弘明集》卷十四《九箴篇》，116页。

② 《大正藏》五十一卷，863页。

③ 《十诵律》卷五十二、《大正藏》二十三卷，381页。顺便可以说一下的是，后来民间流传极广的《目连救母》、民间常常持颂的血盆经忏，都表达了后来中国佛教的这一思想特点，参见《佛说大藏正教血盆经》，明正统二年刻本；牧田谛亮曾举出中国民间信仰的僧伽和尚，他所说的“六度”就将佛教通常所说的“菩萨六度”改成了很中国化的六种道德规范，如把“孝顺父母”放在了“敬重三宝”之前，作为第一度，又加上了苦行、行善、怜贫等等社会伦理规范，比起佛教早期的四波罗夷来，少了“淫”和“妄语”而多了孝顺、行善、怜悯等等有关社会伦理的内容。牧田谛亮《中国近世佛教史研究》，21页，平乐寺书店，东京，1957。这种传统一直被中国民间的佛教信仰所延续，如近代河南的民谣中就有“千里去烧香，不胜在家敬爹娘”，民歌里就有“你能在家孝父母，胜似出外拜金身”，见民国二十五年铅印本《阳武县志》、民国二十二年铅印本《续安阳县志》，转引自《中国地方志民俗资料汇编》中南卷，86页、104页，书目文献出版社，1991。

④ 《论语·学而第一》，《十三经注疏》，2457页，中华书局影印本。

庭、家族的秩序,也是古代中国这个"国家"的秩序在"人性"这个方面得以拥有合理性的根本依据。

这种根深蒂固的伦理不仅历史悠久而成为传统,而且拥有人们已经熟悉并生活于其中的一整套规则和习俗,直到二、三世纪才大规模进入中国的佛教无法直接对抗这种被人们确认为天经地义的伦理,于是只能采取迂回的方式维护宗教的神圣,《牟子理惑论》极力解释说,沙门剃头发,弃妻子,无跪拜,并不是不孝非礼,而是追求更高的境界,适应当代的时宜,以求更纯的道德,他还是引述孔子、老子的话作依据,说"苟有大德,不拘于小",沙门的"捐家财,弃妻子,不听音,不视色"是"让之至也",说佛教的"清躬无为,道之妙也",沙门"修道德以易游世之乐,反淑贤以贸妻子之欢"是奇异之行,说"上德不德,是以有德",沙门的行为符合淳厚无为的时代风尚,因此"君子之道,或出或处,或默或语……在乎所用",而孙绰《喻道论》也在承认"孝之为贵,贵能立身行道,永光其亲"的前提下,把佛陀出家说成是用更大的荣光和更大的成就,使父王与国家得到好处,"以此荣亲,何孝如之"。刘勰《灭惑论》同样以佛陀比附三皇,把佛教的"无服"说成是三皇的"淳朴",借用老子一流的说法,把佛教与礼制的矛盾扞格解释为类似道家的"弃俗反真"和"玄化同归",至于违背传统而信仰佛教的意义,则被解释为"瞬息尽养,则无济幽灵,学道拔亲,则冥苦永灭",仿佛是更加地尽着孝顺之道;直到周武帝要灭佛的时候,任道林站在佛教立场上提出反对,其理由还是只能讲武帝毁坏佛教寺庙和塑像,废除佛教传播和沙汰佛教僧侣,是违背了太祖的规矩,因而不够孝顺,而"孝者至天之道,顺者极地之养"①。敢于像宗炳那样说"俗儒所编,专在治迹",宣称佛典"包五典之德,深加远大之实,含老庄之虚,而重增皆空之尽"的人并不多②,像前引《九箴篇》在反驳关于佛教不忠不孝的批评时,算是很胆大了,但也只能把"立道"与"成治"分开,说"立道以舍爱居首,成治亦忠孝宜先",只是用佛教的超越性来代替涵盖性,说能够"立道"就是"广仁弘济,亦忠孝之盛也"。大多数佛教徒说来说去,终究不能直接否定古代中国世俗道德,只能像这样,采取这种迂回的方式,承认两者都具有合理性,甚至需要引用古代中国传统圣贤的话语,用比附古代中国传统道德的

---

① 《广弘明集》卷十《辩惑篇第二之六》,82页。这一说法遭到周武帝的尖锐反驳,周武帝说,"令沙门还俗,省侍父母,成天下之孝,各各自活,不恼他人,使率土获利,舍戎从夏,六合同一,即是扬名万代,以显太祖,即孝之终也",似乎同样也有道理。

② 《弘明集》卷二宗炳《明佛论》,17页。

方式来确认佛教信仰，像初唐的释明概在反驳傅奕时，为了说明佛教存在的合理性，就用了“忠孝”二字作理由，说“道安直谏以辅秦，佛图忠言以匡赵，目连捧钵而饲母，释迦担棺而葬亲，宁国济家，岂非忠孝也”①，且不说他的故事是否真实，要用“忠孝”作为佛教立身之由，这样，即使佛教信仰得到了古代中国思想世界确认，但它的合理性依据却被挪移到了古代中国的道德伦理的基石上②。

三

夷夏之争：宗教理想是否可以消泯民族文化的特殊性而拥有普遍的意义？

为什么来自印度的佛教信仰的合理性，在中国就一定要挪移到古代中国思想世界的基石上？宗教普遍理想是否能够超越民族狭隘立场？这是一个可以继续讨论的问题，不过，在那个时代，一种来自民族主义的情绪在反对佛教的人心目中建构了一个民族主义的立场，从这个立场上对佛教进行激烈的批评甚至诋毁，却仿佛具有不言而喻的正当性。可是，这种正当性的依据是什么？作为外来的宗教，佛教又将如何面对这种挟裹了不言而喻的正当性的批评？这里，我们将要讨论第三个问题，即宗教理想是否可以消泯民族文化的特殊性而拥有普遍的意义？

那种激烈的甚至有些过分的民族主义情绪，是在佛教进入中国的情势下被激活而且膨胀的，北周灭佛时，道士严达在回答周武帝的提问时有一段很著名的话，说道释之间是道主释客，当然是主优客劣，应该把佛教赶回印度，“客归则有益于胡土，主在则无损于中华”③，而唐代最激烈反佛的傅奕也有两句常常被人引用的话，叫“缙绅门里，翻受秃丁邪戒，儒士学中，倒说妖胡浪语”④，但是，这种偏激的话语仔细想想，并不尽合理，因为在这种被当时人称为“夷夏论”的讨论中，双方的地位显然不平等，站在汉文化本位上的中

① 《广弘明集》卷十二《谨奏决破傅奕谤佛理毁僧事八条》，100 页。

② 佛教史的研究者多数都注意到了佛教的伦理在中国逐渐突出了“孝”的内容，如《菩萨璎珞本业经》和《梵网经》都有“孝顺父母师僧三宝”的内容，甚至把“孝”和“戒”等同，“孝名为戒，亦名制止”。关于这一点，可参见 Kenneth K. S. Ch'en(陈观胜)：*The Chinese Transformation of Buddhism*，Princeton University Press，1973。日文译本题《佛教と中国社会》，13—23 页，福井文雅、冈本天晴译，金花舍，东京，1981。

③ 《混元圣纪》卷八，《道藏》洞神部谱录类，与八，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社影印本，17 册，1988。

④ 《广弘明集》卷十一引傅奕《上废省佛僧表》，89 页。

国士大夫主张汉文化的优越性，这种优越是无需论证的，要说外来宗教的邪恶，而这种邪恶似乎也是不证自明的，可是进入中国的佛教则必须在承认汉文化的优越性前提下说明佛教信仰的优越性，因此常常不得不以一种齐物论式的多元态度，以天下一家的世界主义，以想象中的上古或现实中的近世为历史依据，稍稍抵消一下那个过于强大的民族文化优越感，因此许理和将对佛教的批评其称之为“来自文化的优越感的批评”。

这种优越感的来历久远，古代中国有一个很顽固的空间观念，就是“天下”是一个以中国为中心，不断外延扩张的方形，而文明等级就由这种空间位置所决定，越在中心文明等级越高，反之则逐渐降低，先秦的五服之说就是这种空间的位置观念与文明的价值观念的表现。古代中国人自信，华夏是文明的中心，四周的夷狄生来就与中国的人性不同，这种人性影响到风俗，风俗又反过来影响着人性，因而是不可改变的，《礼记・王制》中说，“中国、戎夷，五方之民，皆有性也，不可推移”[①]，就像东夷南蛮西戎北狄，有的文身断发，有的被发皮衣，有的不食熟食，有的不吃五谷，总之象征着野蛮。《左传》僖公二十四年富辰有一段关于郑和狄的话大概就可以代表当时中国人的看法，他说，“耳不听五声之和为聋，目不别五色之章为昧，心不则德义之经为顽，口不道忠信之言为嚚，狄皆则之”[②]，在佛教进入中国后，人们也常常把它当做来自蛮夷的宗教，因此，当异国也就是中国所说的蛮夷传来的佛教进入中国的时候，就必须面对这种天然优越感，它不能强硬地论证自己文化优于中国，所以只能说明天下的文化应当一样，《牟子理惑论》中一方面只能引一句孔子灰心丧气时的牢骚话当自己的盾牌，说孔子也曾经有过“欲居九夷”的话，所以只要是君子居住的地方，有什么不一样？一方面则要用齐物的方法，把天下都当做文明的领域，把所有的人都与佛陀联系在一起，中国未必是天下唯一的文明之地，所有的人都有成为圣贤的可能，因此，只承认汉文化的优越感是没有道理的[③]。

这种迂回而柔和的回应方式，在佛教信仰者中一直被坚持着，东晋末年出身于中国的贵族信仰者王珉在给帛尸梨蜜写序时说的一段话很有代表性，他说，“《春秋》吴楚称子，传者以为先中国而后四夷，岂不以三代之胤，行

---

① 《十三经注疏》，1338 页。

② 《春秋左传正义》卷十五，《十三经注疏》，1818 页。

③ 如据信写于东晋的《正诬论》中说，“十室容贤，而况万里之广，重华生于东夷，文命出于西羌，圣哲所兴，岂有常地”，《弘明集》卷一，13 页。

乎殊俗之礼，以戎狄贪婪，无仁让之性乎？然而卓世之秀，时生于彼，逸群之才，或侔乎兹，故知天授英伟，岂俟于华戎”①，这段话很有趣，它一方面先承认汉文化传统的优越的普遍性，另一方面先承认汉文化中礼乐仁让的价值绝对性，只是从“然而”转折之后，才委婉地强调异族也会有符合汉文化传统的“卓世之秀”和“逸群之才”，通过这种方式使佛教的精英和经典得到汉文化传统的认可。

从桓玄以后，五至七世纪的中国士大夫中可能有不少人都同意“六夷骄强，非常教所化，故大设灵奇，使其畏服”这种说法，觉得讲究戒律和崇信神异的宗教只是为那些野蛮民族而设的，至于礼仪之邦则无须蛮夷之教②，像刘宋时代的那个何承天就曾经说过，“华戎自有不同，何者？中国之人禀气清和，合仁抱义，故周孔明性习之教。外国之徒，受性刚强，贪欲忿戾，故释氏严五戒之科。”③把中国的人性与外国的人性区别开来，虽然是继承了“非我族类，其心必异”的传统，但是从当时情势看来，归根结底，还是禁止佛教在中国的传播。由于在汉地传播不能不承认中国文明的优越，也不能不承认中国思想的历史，因此佛教只能反复强调佛教以及佛教所产生的印度与中国一样拥有文明，并且搜罗各种传说来充当历史的证据，像宗炳就说，百代之书早已散佚，你怎么能凭着今天的知识断定佛教之说没有根据？汉代刘向作《神仙传》，不就有七十四人在佛经上可以看见么？④ 前一句不免有些强辞夺理，后一句其实不是无意中的误信就是有意识的误传，倒是他在回答何承天时所说的“东夷、西羌，或可圣贤”和谢镇之在答顾欢时所说的“三才所统，岂分夷、夏”，倒是真的说到了“人类”和“真理”的普遍性⑤。不过，这种普遍性似乎并不被所有人所接受，五世纪下半叶，沈约写了一篇《均圣论》说“内圣外圣，义均理一”，他想论证真理的永恒性与普遍性，应当超越历史时间与地理空间，而佛教思想也绝不因为古代中国没有流传和原传播地域限

① 《高僧传》卷一，31 页。

② 桓玄《难王中令》，《弘明集》卷十二，103 页。

③ 《弘明集》卷三载何承天《答宗居士书》，27 页。

④ 《明佛论》，《弘明集》卷二，20 页。

⑤ 宗炳：《答何衡阳书之二》，《弘明集》卷三，27 页；谢镇之：《与顾道士书析夷夏论》，《弘明集》卷六，55 页。不过，在古代中国似乎并不承认佛教真理有超越民族的普遍性，特别是，随着道教加入争论，“夷夏之争”从关于民族文化优越性和宗教真理普遍性的讨论演化成一种佛教与道教之间资格和历史的争辩，顾欢的一篇《夷夏论》使得佛教信仰者大为光火，《老子化胡经》的伪造和传播激起了双方的唇枪舌剑，于是，以后的佛道之争，就充满了意气的意味，只不过在这激烈的近乎谩骂的争论背后，我们还是可以看到民族主义的情绪与普遍主义的宗教之间的冲突。

于西隅而失去价值，但却遭到陶弘景执着的反驳①，而北周时代的道安《正二教论》里说的“唯圣化无方，不以人天乖应，妙化无外，岂以华戎阻情，是以一音演唱，万品齐悟，岂以夷夏而为隔哉”②，话虽然说得似乎有理，但是并没有被所有人认可，就连血统并不那么纯粹的周武帝也还是觉得“佛经外国之法，此国不须”③，在建德六年的诏书里还是很强硬地坚持着汉文化本位立场，说“佛生西域，寄传东夏，原其风教，殊乖中国，汉魏晋世，似有若无，五胡乱治，风化方盛，朕非五胡，心无敬事，既非正教，所以废之”④，而唐代的道宣在《辩惑篇又序》中虽然揭了他的老底，说“周魏二武，生本幽都，赫连两君，胤唯猃狁，乡非仁义之域，性绝陶甄之心”，话虽然说得痛快淋漓，但又承认了“非我族类，其心必异”，按这句话的理路追问下去，他自己所维护的佛教却又没有了存在的合理性了，因为，佛教的的确确是来自异邦⑤。

四

在中国语境中：佛教立场的挪移以及对传统的迁就

佛教进入中国后，处在中国的语境笼罩之中，中国历史悠久的传统构成一种巨大的压力，这种压力是无形的，借用福柯（Michel Foucault）的一个术语，叫“话语权力”，这种话语权力常常由三方面构成，一是世俗政权所拥有的强制性力量，二是这一文明区域中人们形成的习惯性理解与解释方式，三是继承了这一文明的历史传统的权威。佛教进入中国后面临的三方面压力都存在，它不可能改变这一话语权力的构成，于是，在这漫长的时间中，正如我在上面所描述的，在中国的语境中回应中国的问题时，佛教的思路其实在悄悄地发生着变化。

本来，佛教并不需要悠久的历史依据作为自己存在合理性的基础，外来的佛教面对中国的传统，常常倾向于提倡一种“从今”的、随顺时宜的态度，以消解强大的历史压力和传统习惯，《牟子理惑论》中多次提到的“彼一时也，此一时也”，“言语谈论，各有时也”⑥，就很能显示他们的这种心情。可

① 《广弘明集》卷五，43 页，四部备要本。
② 《广弘明集》卷八，68 页。
③ 《广弘明集》卷十《辩惑篇第二之六・叙周武帝更兴道法事》，81 页。
④ 《广弘明集》卷十《辩惑篇第二之六・叙周武帝更兴道法事》，82 页。
⑤ 《广弘明集》卷五，39 页。
⑥ 中嶋隆藏《六朝思想の研究》第三章第四节《尚古と齐世》中已经讨论过这一问题，可以参看，214—223 页，平乐寺书店，日本京都，1985，1992。

是，在一切都需要“有史为证”或“古已有之”才能使人信服的中国，历史时间的长短似乎与真理价值的高低相关甚至可以决定真理价值的高低，因此拥有历史典籍和传统权威的支持是相当重要的。于是，在反对佛教的人士一再用历史很短、于史无徵来攻击佛教时[1]，佛教不免也要借用他本来并不擅长的历史主义，想方设法地在古代中国寻找佛教的历史起点。梁代的沈约在回答陶弘景关于佛教没有悠久的历史时说，那是因为“缘应未至”，并不是佛教历史不长[2]，这本来也就足够了，但是，更多的佛教信仰者仍然希望在中国的历史典籍与传说中寻找证据，刘宋时代那个著名的佛教捍卫者宗炳曾说，所谓坟典，是俗儒所编，专门重视治乱的事迹，而且亡逸很多，所以佛教的情况没有记载，也不足为奇，何况司马迁也说过百家言黄帝，其言不雅驯，所以不一定非得要典籍的依据不可，但他自己也不免到处寻找诸如《山海经》、《神仙传》这种并不可信的典籍来为自己作证，而后来的人更是挖空心思，如比附《春秋》的记载以证明佛陀出生时有“恒星不现，夜明如日”的异常天象，把汉明帝永明三年夜梦金人的传说故事历史化，以证明佛教早已进入中国[3]，在与中国传统的对话中，佛教已经不知不觉地融入了中国的习惯之中。

本来，佛教也不需要从宇宙空间位置上来为自己宗教的真理寻找价值的基础，可是，正如前面我所说的，在中国人看来，中国是宇宙的中心，而宇宙空间的中心意义是与文化价值的中心意义是相连的，大夏中华的意思不仅是指汉人生活在天地的正中，也意味着汉文化是宇宙间唯一可以拥有普遍性的价值体系。所以，蔡谟说“佛者夷人，唯闻变夷从夏，不闻变夏从夷”，这里的为什么是无需论说的，傅奕大骂佛陀是“西域胡者”，说“佛生西方，非中国之正俗，盖妖魅之邪气”，斥责的基础和证据是不必列举的。可是，为了回应这些指责，佛教却不得不沿用中国论辩的套数，说异域的人并不都是妖孽，中国的人也不都是君子，他们用了神话传说来对付这些指责，法琳引《史记》说，伏羲是蛇身人首，女娲也是蛇身人首，夏禹生在西羌，周文王也生在西羌，元魏则就是夷狄，但是他们都“应天明命”，言下之意就是说，所以佛生于西

---

① 比如顾欢说道教经典出于西周，而佛教典籍只是东汉才有，“年逾八百，代悬数十”，所以道应在佛先，《南齐书》卷五十四《高逸传》，933 页。

② 《南齐书》卷五沈约《答陶隐居》，参见陶弘景《难均圣论》，44 页。

③ 参见《广弘明集》卷十一法琳反驳傅奕的说法及卷十二释明概《谨奏决破傅奕谤佛毁僧事八条》中“辛卯夜明，鲁史传其化迹，丙子星孛，汉册记其威灵，然后像教西移，法流东渐”。分见 90 页、105 页。

方,也可以成为中国圣人,这叫"圣应无方,随机而现"。道宣则反复申明中国历史上也有夏桀、秦政等坏人,并不是汉地天生就是圣贤,所以应当"见机而作,无俟准的",这本来也已经很足够了,但是他们依然滑入中国思路之中,要把地域位置的中央与边缘的差别,与文化价值的高级与低级的差别扯在一道,道宣就一定要说明中国并不在天地的中间,所以"道在则尊,未拘夷夏也",而在反驳蔡谟时就一定要很认真地申明,蔡谟局限在神州,所以以为中国是天地之中央,佛陀则居住在阎浮洲上,从他那里看来,中国是边缘,而真正的中央,恰恰是天竺,"天竺,地之中心,夏至北行,方中无影,则天地之正国也"①。

本来,佛教在世俗社会中坚持宗教独立、追求精神超越的理由,是从它关于人生的大道理中来的。关于人生,应当注意的当然是所谓的"神不灭"论,可是现代很多学者似乎夸大了这场关于"神灭"和"神不灭"的争论的思想史意义,其实它的深层意味在辩论中已经悄悄地消解。按照佛教的说法,人的肉身虽死而神识不灭,犹如薪尽而火传,这一理论是要说明,人类生生不息,尽在六道轮回之中,而神识不灭,则可以使因果代代报应,因此,人们信仰佛教真理的意义,根本在于如何使精神超越于有差别的境界,从而出离生死,超越世俗,得到不再进入轮回的"不退转",可是,在后来的中国思想世界中,它只是成了佛教在世俗中宣传"六道轮回"和"因果报应"的一个简单支持背景。追溯历史,我们可以看到关于"神灭"与"神不灭"、"受报"与"不受报"这些话题,曾经在南朝引起相当激烈的争论,如宋代何承天与宗炳、颜延之,梁代范缜与曹思文、萧琛、梁武帝等,都曾经有过相当深入的讨论,但是,这种关系到人生意义的讨论常常悬浮在文字之上,提倡"神灭"的人把"神"与依附于肉身的灵魂等量齐观,说"生必有死,形毙神散"到范缜的"神即形也,形即神也,是以形存则神存,形谢则神灭也"②,似乎都是如此,主张"神不灭"的佛教徒把"神"当成是一种虚玄而超越的本原,从郑道子的"神为生本,其源至妙,岂得与七尺同枯"到宗炳"精神四达,并流无际,上际于天,下盘于地,圣之穷机,贤之研微"③,"神"几乎是不可言说、不可思议的。因此,并没有实测的经验验证,就只能纠缠在象征比喻与历史典籍中间,如刀刃与锋利、薪与火、睡梦时的形体与神魂等等比喻,和"骨肉归复于土,而魂

① 以上分别见于《广弘明集》卷六《辩惑篇第二之二》,48 页、49 页。又,卷十一《辩惑篇第二之七》,92 页。

② 何承天:《达性论》,《弘明集》卷四,31 页;萧琛《难神灭论》引,《弘明集》卷九,74 页。

③ 宗炳:《明佛论》,又名《神不灭论》,《弘明集》卷二,17 页。

气无不之也"等等典籍中的话语，在辩论中就反复出现。其实，如果这一讨论的理路深入，使得佛教关于人生的理论真的取代了古代中国人生论，那么，古代中国人那种以"立德"、"立功"、"立言"为追求目标的价值体系将崩溃，古代中国人那些以血缘亲情、家庭伦理、社会责任为评价基础的传统准则也将失去意义，因为人的生存成了一种无意的错误，道德、功业和著作也只是过眼烟云，高尚和邪恶、正确与悖谬也已经不具有绝对的差异，由于都在六道轮回之中，它们的结果也只是五十步与百步，人生的最高境界在于超越社会与逃避生死。这样，佛教的人生观念很容易成为一剂强烈的腐蚀剂，从做人的根本处瓦解古代中国的人生观念和行为准则。但是，这种讨论并没有深入下去，争论的目的也很快就具有了现实的、具体的实用性，据他们自己说，主张神灭论的，只是为了抵制"浮屠害政，桑门蠹俗"，保护"神不灭"的，只是因为"佛之有无，寄于神理存灭"①，这场争论的终极目的就已经挪移到了佛教与社会的冲突上，于是就羼入了种种政治需要、经济利益等实用因素，宗炳《明佛论》中说了这样一段话，"今以不灭之神，含知尧之识，幽显于万世之中，苦以创恶，乐以诱善"②，思路从"神灭"和"神不灭"的哲理意义转到了惩恶和扬善的社会意义上，于是这一命题就不再与古代中国关于人的终极依据产生任何冲突，反而成了维护传统伦理和社会秩序的实际手段。因此，当梁武帝以一个政治权威的角色直接介入讨论，这个讨论就不再围绕一个单纯的终极的理论，其结果也不再依傍于理据的坚实和理路的正当；当恪守传统的人们意识到这种观念并不动摇古代中国思想的基本格局，而只是作为一种"因果报应"、"三世轮回"的理据而存在时，这个讨论就很快转入到了实际的浅俗的层面，成了一个简单的"灵魂转世"问题；当佛教已经得到了权利的庇护，与中国思想世界不再发生根本的冲突时，它就以"报应"、"鬼神"等等宗教约束融入了维护传统道德伦理的阵营，在古代中国找到了自己的位置。

佛教关于宇宙的知识与道理却没有得到接纳

事情也有例外。真正需要讨论的却没有得到充分讨论。佛教关于宇宙的知识与道理却没有得到接纳，印度曾经有相当发达的宇宙本体论和天文地理知识，这些宇宙本体论和天文地理知识也曾经作为佛教的知识背景，支持着佛教的思想，但是，这种对宇宙本原的想象和对宇宙天象与地理的描

① 萧琛：《难神灭论》，《弘明集》卷九，76 页。

② 《弘明集》卷二，18 页。

述，却与古代中国有相当差异，比如说构成宇宙的基本要素“四大”、大地的平面结构“四洲”、关于宇宙周期性毁灭与再生的“劫”等等，都与古代中国的阴阳五行、九州和历史时间观念不同，但是，这种不同并没有对传统中国的宇宙天象与地理观念发生太大的冲击。因为在一些人的心目中，似乎从一开始起，印度的天象地理知识就在中国关于天象历法和九州大地语境中，如刘宋时代的释慧严在回答何承天询问佛国所用历法时，就把印度的天象历算一下子变成了中国式的东西，“天竺夏至之日，方中无影，所谓天中，于五行土德，色尚黄，数尚五，八寸为一尺，十两当此土十二两，建辰之月为岁首”①，除了“所谓天中”一语外，似乎这些知识都可以纳入古代中国的天象历算之中，而“所谓天中”一语除了前引唐代道宣在无可奈何中，用来反驳蔡谟，把“天中”的地理位置与文明中心的文化等级联系过一次外，佛教徒似乎并不过多地讨论这一问题。只有齐梁之际的僧祐，在他所辑的《世界记》，曾经搜罗了《长阿含经》、《华严经》、《楼炭经》等佛教经典中关于宇宙的说法，试图在古代中国的宇宙图景之外，建立一个符合佛教思想的宇宙图景，作为思想的依据，在《目录》的序文中他说，“世界立体，四大所成，业和缘合，与时而兴，数盈灾起，复归于灭，所谓寿短者谓其长，寿长者见其短矣”，在这种对宇宙本质的否定性论述之后，他才开始讨论作为“幻相”的世界的空间与时间状态，“夫虚空不有，故厥量无边，世界无穷，故其状不一”，这与古代中国把日月星辰的天象，作为一切合理性依据的传统相当不同，从这一预设出发，那么人们当然可以否定任何一种对时间与空间中存在的习惯固执，因为任何一种在时空中存在的，包括天地君亲，都只是业缘暂时的凑合，都是相对存在终究虚幻，于是一切都在瓦解之中。僧祐在这篇目录序文中曾经非常激烈地向传统中国思想世界提出了挑战：

> 世宗周孔，雅仗经书，然辩括宇宙，臆度不了，《易》称天玄，盖取幽深之名，《庄》说苍苍，近在远望之色，于是野人信明，谓旻青如碧，儒士据典，谓乾黑如漆，青黑诚异，乖体是同，儒野虽殊，不知一也，是则俗尊天名而莫识天实。②

但是，这种关于天象与宇宙的知识与思想，却遭到相当冷淡的回应，古代中国人还是相信自己那个历史悠久、与视觉吻合的整齐有序的天象，还是相信

---

① 《高僧传》卷七，262页。

② 《出三藏记集》卷十二，《大正藏》第五十五卷，88页。

自己典籍中那个分割清晰、与心理相吻合的整齐有序的大地，以及由这种天象和地理而暗示的宇宙秩序[①]，这种宇宙秩序作为知识与思想的依据，使得古代中国思想世界依然是"天不变，道亦不变"。

五

疑经与伪经、数术中的外来因子、教相判释

从最初的洛阳白马寺、建康建初寺到后来的北方的永宁寺、江南的定林寺，佛教的宗教空间在五世纪以后已经渐渐扩展，从东汉末安世高和支娄迦谶开始译经到南朝梁代僧绍、宝唱撰《华林佛殿众经目录》，五世纪以后佛教的经典也渐渐齐备，从公元三世纪中叶昙柯迦罗译出《僧祇戒心》，到五世纪初译出《四分律》，佛教僧团的组织规则已经渐渐建立[②]，从最初简单初创的法事仪式，到六世纪中南方宝唱奉敕总撰仪式，清理神祀，北方昙显奉命撰集《菩萨藏众经要》和《百二十法门》，佛教的仪式规则也渐渐定型[③]，在五世纪以后的两三百年中，佛教已经在中国广泛地传播，同时自身也深深地融入了中国的生活与思想世界。

下面，举几个例子。

经典的翻译、选择与炮制

首先，容易被人们注意到的是，不仅各种各样的佛教经典被翻译出来了，而且符合中国人观念的佛经被特意挑选出来了，接着，根据中国人的理解而自己编造的"伪经"也炮制出来了。就比如关于"孝"，自从安世高译出《尸迦罗越六方礼经》以后[④]，西晋的支法度译了《佛说善生子经》，佚名人译

---

① 许理和在他那部《佛教征服中国》的第二版序言中也看到了这一点，但是他的角度与结论却与我的稍有不同。他说，在宇宙论方面公元五世纪初由于佛教的传播，使传统中国本位科学(Chinese proto-science)一分为二，这一异质文化的移植到唐代达到顶峰，"大量的复杂的外来观念被孤立地借用，并没有对官方的世界观产生任何影响"，但是我以为，之所以没有产生影响，是因为它已经被纳入中国的语境之中，经过重新理解和解释，因此它并没有在宇宙论的意义上使中国本位科学"一分为二"，也没有在中国知识与思想世界起作用，而是作为一种想象，始终被限制在宗教与文学的范围中。见许理和(Erich Zurcher)《佛教征服中国》再版序言(*The Buddhist Conquest of China—The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Leiden, reprint 1972)。

② 《高僧传》卷一《昙柯迦罗传》称"中夏戒律始自乎此"，13页。

③ 《续高僧传》卷一《释宝唱传》称"(梁武帝)寻下敕令唱总撰集录，以拟时要，或建福禳灾，或礼忏除障，或飨接神鬼，或祭祀龙王，部类区分，近将百卷，八部神名，以为三卷，包括幽奥，详略古今"，又卷一《菩提流支传》记载西魏大统中丞相宇文黑泰命昙显等撰集《菩萨藏众经要》等，"五时教迹，迄今流行，香火梵音，礼拜唱导，咸承其则"，《大正藏》五十卷，426页、429页。

④ 《大正藏》卷一，251页，此经提到五种侍奉父母的态度，如不要使父母有不足，行事要先禀告父母，不要违反父母之命等等。

了《菩萨睒子经》,竺法护译了《盂兰盆经》[1],在《佛说睒子经》中说,"使我疾成无上正真之道诀,皆是我父母育养慈恩,从死得生,感动天龙鬼神,父母恩重,孝子所致,今为得佛,并度国人",下面佛陀让阿难向世人宣说道,"人有父母,不可不孝"[2],这样,佛教就与古代中国的个人伦理没有了冲突;又比如关于"忠",如果看一看当时逐渐流行的《金光明最胜王经》和《仁王般若经》,理解其中提倡的王臣护法与佛教护国的说法,就可以知道在中国这个语境中,佛教渐渐屈服于国家,向主流意识形态认同的历程,这样,佛教就已经大体填平了它与古代中国社会伦理之间最深的鸿沟。在据说是后来中国人自己造的疑伪经《梵网经》、《父母恩重经》和出身不明的疑经《血盆经》中,不同伦理系统之间的这道鸿沟已经几乎泯没无痕。

方术中的佛教内容

其次不太被人们注意的是,在古代中国生活世界中被当做生活技术的方术领域中,佛教也已经融入了中国的传统[3],这不仅在悄悄地改变着中国的观念世界和知识世界,也在不断地改变着佛教自身。举三个例子。如印度的天文历法知识随着佛教传入,与中国传统的天象星占历算之学有了相当的融合,这一点只要看看唐代人编的《隋书·经籍志》子部中的天文历数两类和瞿昙悉达所编《开元占经》中抄撮的内容就可以知道,中国人学到了印度的知识,但印度的知识却融进了古代中国关于宇宙、天象与历算的观念世界之中[4];又如印度的医药知识和技术随着佛教传入而传入,在七世纪前已经在中国流传的《龙

---

① 《佛说善生子经》,见《大正藏》一卷,254 页;《菩萨睒子经》,见《大正藏》卷三,436—438 页,参见《经律异相》卷十,《法苑珠林》卷四十九,《大正藏》五十三卷,51—62 页,656 页;《佛说盂兰盆经》,《大正藏》十六卷,779 页。

② 参见李富华:《佛书中的孝经》,《南海》171 期,台北,1997。

③ 在来华的高僧中有很多就是精通各种知识和技术的人,比如求那跋陀罗就"幼学五明诸论,天文书算,医方咒术,靡不该博",求那毗地就"兼学外典,明解阴阳,占时验事,征兆非一",见《高僧传》卷三,130 页、138 页。

④ 印度天文历法知识,多出于婆罗门,但传入中国,则多依佛教的力量。七世纪以前传入中国的如达摩流支译《婆罗门天文经》二十一卷、《婆罗门竭迦仙人天文说》三十卷、《婆罗门天文》一卷、《婆罗门算法》三卷、《婆罗门阴阳算历》一卷、《婆罗门算经》三卷等等,见《隋书·经籍志》,兴膳宏、川合康三:《隋书经籍志详考》,603 页、627 页,汲古书院,东京,1995。当这些知识进入中国以后,又多比附中国旧有的盖天、浑天说及阴阳五行理论,何丙郁《太乙术数与〈南齐书·高帝本纪上〉史臣曰章》曾提到唐代的太乙术数受古希腊与古印度影响,其实可能更早些时候的南北朝就已经有交流,见《历史语言研究所集刊》第六十七本二分,台北,1996;关于这一问题,可以参见《开元占经》卷一《天地名体·天体浑宗》,中国书店影印本,1989,以及《续高僧传》卷二,《大正藏》五十卷,436 页。据后者记载,一个叫做刘冯的泾阳人在参与了翻译佛经后,又专门写了一卷《内外旁通比校数法》的书,序文中列举了中印文字的差异,也说到了两方数量单位的不同,这种著作的出现表明互相融合的深入。

树菩萨药方》、《婆罗门诸仙药方》等等，而佛教僧人自己也撰有不少方技之书，像佛教僧人行智撰有《诸药异名》八卷、昙鸾撰有《疗百病杂方》三卷、僧深撰有《药方》三十卷，但从这些著述中可以看到，中国传统的方技中融入了印度的知识和技术，吸收了婆罗门与佛教的按摩、坐禅，而佛教也渐渐接受了古代中国的方技，如服食、导引，甚至房中等等①。再如佛教的法术传入中国后，也与古代中国的方术渐渐结合，成了佛教在民间解除困厄的手段，像神咒就与古代中国的咒语渐渐混同，如《千转陀罗尼神咒》就在隋大业初年被笈多三藏译出，稍后的彦琮则把它推广开来，"遍布华夷"，只是"西天梵音，东华人译"，所以务必要念准音调，至于它的禁忌如"饮啖酒肉"、"杂食荤腥"、"触手汗秽"、"浪谭俗语"、"衣服不净"、"处所不严"等等以及它的功效如"碎石拔木"、"移痛灭疴"、"召集鬼神"、"驾御虬龙"、"兴云布雨"、"集福却灾"等等，却都是一样的②，再晚一些，则连古代中国常见的符印之术也被佛教吸收，敦煌保存的《观世音及世尊符印十二通及神咒》中所收的符印就仿佛来自道教③。

《续高僧传》卷一《菩提流支传》中曾经提到，北周时代的攘那跋陀罗和耶舍崛多合作翻译了印度关于声、医、工、术与符咒之术的《五明论》，这个事情让我们想到，印度知识究竟有多少随了佛教传入中国，现在可能还难以估计。但是，应当注意的是，反过来看，佛教徒也在大量地吸收着中国的思想与知识，如著名的慧思，就在他的《立誓愿文》中发誓要"成就五通神仙"、"先作长寿仙人"，"愿得深山寂静处，足神丹药修此愿，藉外丹力修内丹"④，而慧思的学生，著名的智𫖮《摩诃止观》中就引了《皇帝秘法》当佛教的修炼法门，说"天地二气交合，各有五行，金木水火土如循环，故金代而水生"⑤，北朝的殷绍上《四序堪舆》，就说大儒成公兴曾经带他向沙门释昙影学习算法，而释昙影又与另一个佛教僧人法穆一道，不仅教他《九章》，而且教他"审五藏六府心髓血脉、商功大算、端部变化、玄象、土圭、《周髀》"⑥，这些几乎包括了大

① 参见马伯英《中国医学文化史》第九章《佛教与中医》，上海人民出版社，1994。

② 《法苑珠林》卷六十《咒术篇·忏悔部》，《大正藏》五十三卷，728页。

③ 参见高国藩：《敦煌古俗与民俗流变——中国民俗探微》，140—148页，河海大学出版社，1989。

④ 陈寅恪《南岳大师立誓愿文跋》已经指出，"内由本体之同质，外受环境之习熏，其思想之推演遂不期与道家神仙之学说符合"，载《历史语言研究所集刊》第三本三分。

⑤ 《摩诃止观》卷八，《大正藏》卷四十六，108页。

⑥ 《北史·艺术传》，按，那个撰写了古代中国相当出色的五行思想与技术著作《五行大义》的萧吉，他的知识中也有不少可能从佛教中来，因为他曾经参与翻译过佛经《金色仙人问经》、《大乘同性经》、《十一面观世音神咒经》、《定意天子问经》，参见清华大学刘国忠博士论文《五行大义研究》第四章《萧吉及其著述考》，未刊。

部分数术方技知识和技术的内容，竟然都由佛教徒来传授，可以想象当时有多少佛教成分已经渗入古代中国知识世界，同时也可以想象当时的佛教在多深的程度上接受了古代中国的知识。

疑经与伪经的象征意义

再次，被人们注意到，但还研究得不很充分的是在五世纪到七世纪间出现的各种疑伪经，这些疑经和伪经恰恰最充分体现了佛教在中国的融入和中国人对佛教的解释。前述关于“孝”的伪经《父母恩重经》就是一例，据日本学者的研究，《父母恩重经》出现在七世纪后期的武则天时代，在八世纪上半叶的唐开元年间，以三纸经本出现，而到了八世纪下半叶的贞元年间，则已经变成了十纸本，到了九世纪，这部伪经就已经很流行了，在敦煌莫高窟156、170、238、449窟，都绘有《父母恩重经变相》[①]，这一伪经的命运表明，佛教不能不接受传统中国的伦理，并在这一伦理基础上建立佛教信仰。前面没有提到的《提谓波利经》和《占察经》又是一例，据《出三藏记集》卷五说，《提谓经》二卷是刘宋孝武帝时的北方沙门昙靖伪撰，它把过去的《提谓经》加上了古代中国关于五行配五方、五色、五脏的说法，又比附了佛教的五戒，拼成了一个杂拌，但是直到隋代，“往往民间犹习《提谓》”[②]，而《占察经》则可能出现在五世纪初，上卷讲了解过去、现在和未来的命运的方法，与古代中国的数术相关，下卷讲诸法皆空，可能抄撮自《六根聚经》，这部杂糅的伪经中记载的方法，在隋代似乎很流行，据《续高僧传》说，593年广州就有和尚依照《占察经》行“塔忏法”，预测前途善恶[③]，据法国学者的研究，它“反映了五世纪末和六世纪初前后佛教的民间面貌，提供了有关这个时代的经院式佛教和民间修持之间的混合物的一种综述”，不仅如此，它们的出现还表明了佛教对古代中国知识与技术的接纳和转化[④]。而更重要的、也是至今争论不休的《金刚三昧经》、《大乘起信论》和稍晚些的《楞严经》更是一例，在这些疑经或伪经中，恰恰更广泛地表现了印度佛教基本教义在中国语境中的转化

---

① 见牧田谛亮、福井文雅编：《敦煌と中国佛教》，《讲座敦煌》之七，大东出版社，东京，1984。

② 《续高僧传》卷一《释昙曜传》，《大正藏》五十卷，428页。又，《提谓波利经》佚文见《法苑珠林》卷二十三、卷三十七、卷八十八，敦煌出土佛经卷子中也有残卷，见S·2051和p.3732。

③ 《续高僧传》卷二《达摩笈多传附》，又同书卷九《灵裕传》曾经记载，北周时代“时属俭岁，粮粒无路”，灵裕与二十多僧人一道造《卜书》一卷，用占卜的方法来换取粮食，分见《大正藏》五十卷，435页、436页、496页。此外，佛教还有“木轮相法”、“神策法”，其中一部分也与中国的灵签很相似，参见《佛说灌顶梵天神策经》，《大正藏》第二十一卷，523—528页。

④ 郭丽英：(Guo Li-ying)：《中国佛教中的占卜游戏和清净——汉文伪经占察经研究》，中译本载《法国汉学》第二辑，清华大学出版社，1997。

和中国信仰者在中国文化背景下对佛教的重新理解和解释。正如小野玄妙所说，到了隋唐时代，疑经和伪经曾经十分流行，就连佛教一流僧人如智颉和善导等人都曾经引用过它们，更不必说在民间的流传和盛行。因此"疑经或伪经虽然并不是佛教真正的典籍，而是混融了其他思想的东西，甚或是采撷了民间信仰故意炮制的东西，但是站在冷静的、客观的角度观看，以学理的态度对待，其实它们也是具有丰富意味的很有用的研究资料"①，只是考虑到思想史的思路，对于像《大乘起信论》这样在唐代以后产生巨大影响的疑经和伪经的更详细的分析，将在以后的章节中来进行了②。

六

通道：周武帝的政策及其象征意味

有一件历史事件很有象征意味。北周建德三年(574)五月，周武帝下诏废除佛道两教，六月，又下诏在长安设立通道观，《周书》卷五《武帝纪》载诏书说："今可立通道观，圣哲微言，先贤典训，金科玉篆，秘迹玄文，所以济养黎元，扶成教义者，并宜弘阐，一以贯之"③，这个定员一百二十人的通道观收容了出身于儒、道、佛的各种文化人，并与北周相始终，共存在了七年，成为中国历史上独一无二的合三教于一体的文化机构，而正是这个机构的名称"通道"，象征了五到七世纪中，佛教、道教和传统中国思想世界中拥有绝对话语权力的儒家思想在根本之道上"一以贯之"的趋向。

征服还是转化？

1957年，许理和为他那本关于早期中国佛教史的著作起了一个书名，叫"The Buddhist Conquest of China"，这个"Conquest"译成中文就是"征服"，在谈到慧远的意义时，许理和感叹道："经过这四百年的时间，佛教完成了这样一个奇特而富有魅力的历史，一个伟大的宗教征服了一个伟大的文化"④，可

---

① 《佛书解说大辞典》，参见《佛教经典总论》第二部《录外经典考》第五章，448页，大东出版社，东京，1936。

② 关于疑经与伪经的研究，参看牧田谛亮《疑经研究》，京都大学人文科学研究所，1976。

③ 《周书》卷五，85页，中华书局，1975。关于通道观，可参见余嘉锡《卫元嵩事迹考》，载《余嘉锡论学杂著》235页以下，中华书局，1963，1977。又，日本学者也作了很多研究，如窪德忠的《关于北周通道观的一种推测》，载《福井文化论集》，《二つの通道观》，载《东方宗教》五十五期，1980；山崎宏的《北周の通道观について》，载《东方宗教》五十四期，1979；近期又有日本学者砂山稔的《隋唐道教思想史研究》，平河出版社，1990。我的看法是通道观的最后结果是促进了佛教、道教与儒家三者之间的互相理解，尽管它也促成了一些互相攻击的对立现象，但互相攻击的前提恰恰是互相了解。

④ 前引《佛教征服中国》，日文本，288页。

是,1973 年,陈观胜为他那本作为了解中国佛教与社会的教材的著作起了一个书名,叫“The Chinese Transformation of Buddhism”,这个“Transformation”译成中文则是“转化”,我的看法比较同意后者,从五至七世纪的思想史进程来看,似乎并不是佛教征服了中国而是中国使佛教思想发生了转化,在佛教教团与世俗政权、佛教戒律与社会道德伦理、佛教精神与民族立场三方面,佛教都在发生着静悄悄的立场挪移。在中国这个拥有相当长的历史传统的文明区域中生存,佛教不能不适应中国:在专制的中国政权势力的统治下,他们只能无条件承认政权的天经地义,承认宗教应该在皇权之下存在,在传统悠久的中国伦理的笼罩下,他们只能首先确认传统的合理,并在这种合理性范围内调整佛教的伦理规则,在中国的汉民族本位立场极其强烈的情势中,佛教也常常需要委婉地说明佛教与中国的因缘,用种种比附的或比喻的理由回避民族情绪的强烈对抗,于是,到了七世纪的中国,其实佛教已经相当融入中国思想世界,其思想也相当地汉化了。

第七节　目录、类书和经典注疏中所见七世纪中国知识与思想世界的轮廓

目录、类书及经典注疏作为史料在思想史中的使用

要对一个时代的知识与思想世界作一个大体的描述，实在是很困难的，特别是经过剧烈变动之后的七世纪。不过，也有一些可以变通的办法，就是从当时的目录、类书和注疏中大体归纳这个世界的轮廓。古代知识和思想的大部分记载在图书中，而古代的图书则往往集中在官方，官方的图书登录在一些图书目录中，从目录中可以了解当时知识的大致范围，还多少可以判定那个时代的阅读范围，也可以大体感受一下当时人的阅读兴趣，所以古代中国很早就有从目录之学中"辩章学术，考镜源流"的传统，也有人把这种目录之学干脆就说成是学术史的滥觞或源头；古代的类书把当时人能够搜罗的文献按类编排，所谓"区分胪列，靡所不载"说的就是这种体裁，可能最初的想法只是为了文人"獭祭鱼"式地采撷典故与词藻，但结果却是产生了有如当今百科全书的类书，不过，很少有人把它用作学术史或思想史的资料，其实，这种"巨细毕举"而"不加筛选"的形式本身，就是省却了主观意图的，由本来面目直接陈列的资料陈列，而它特有的分类方式，也恰好显现了当时人的心目中，对他们面前的那个世界的分类，而分类正是思想的秩序；至于注疏，由于它是对经典的解释，无疑象征着对最具权威的知识与思想的理解，在古代中国，经典不仅意味着主流的思想，而且还是普遍的知识，大凡受教育的人都首先接受着这种经典的教育，他们的知识最初就是从这里开始，多识草木鱼虫之名和懂得忠孝礼智之义，是童蒙之学，也是注疏的目的，也是大部分古代文化人的知识和思想的底色，注疏给从小学习它的人们提供了相当丰富的知识与思想，也借用经典的权威，无形中规定了知识与思想合理的边界。

武德七年(624)，号称"可以折衷古今，宪章坟典"，荟萃了各种文献的

《艺文类聚》编成[①]，贞观十六年(642)，"五经正义"即《周易正义》、《尚书正义》、《毛诗正义》、《礼记正义》、《春秋左传正义》定稿[②]，显庆元年(656)，著录南北朝时代藏书历史以及唐代官方实际藏书的《隋书·经籍志》修成[③]，恰恰在七世纪中产生了这些相当典型而且流传至今的图书目录、大型类书和集大成的注疏。这些文献的出现既是那个融合、汇通和总结时代的结果，也是描述那个知识与思想相对稳定和定型的世界的资料。

一

《隋书·经籍志》中所见的知识与思想的增长与变化

如果我们把《汉书·艺文志》当做测定东西汉之际知识与思想的基础文本，而将《隋书·经籍志》看成是估算唐初知识与思想的基础文本，那么，我们可以看到的是知识与思想世界的增长、交融与变化[④]。首先，《汉书·艺文志》著录的书籍只有13269卷，而《隋书·经籍志》则有36708卷，仅仅从这一数量上来看，五百年间，知识与思想的数量已经膨胀了相当多，可是，这并不是全部，在那五百年间，如果算上私人的藏书，如沈约藏书两万余卷，王僧孺和任昉的一万余卷，昭明太子东宫藏书三万余卷，如果再考虑到这些书已经经过了梁代两次大的灾祸，一次是太清三年(549)侯景包围建邺，简文帝令人焚烧，"所聚图籍数百厨，一皆灰烬"[⑤]，一次是承圣三年(554)西魏军入江陵，梁元帝令人"聚图书十万余卷尽烧之"[⑥]，如果再加上唐代武德七年运送图书时在黄河砥柱翻船，"其所存者，十不一二"的损失和《隋书·经籍志》登录时对"文义浅俗，无益教理"部分的删除[⑦]，公元七世纪时的书籍数量是很大的。其次，从这些目录所载各种部类的书来看，知识与思想已经有了相当多的变化，史部从附庸成为大国，当然显示了这一时代里寻求历史依据与先人典籍已经成为传统，就是表面变化不大的子部，也在显示着悄悄的变化，法家从汉代的10家217篇到唐初的6部72卷，名家从汉代的7家36篇到

---

① 《艺文类聚》卷首欧阳询序文，27页，上海古籍出版社，1981。
② 据《周易正义》等卷首孔颖达序文，中华书局影印《十三经注疏》，1979。
③ 《隋书》标点本卷首附《出版说明》，中华书局，1973。兴膳宏等《隋书经籍志详考》前附《解说》，汲古书院，东京，1995。
④ 关于从《汉书·艺文志》到《隋书·经籍志》的变化，可以参看诸亿明《现存两部最古的图书目录》，载《文史知识》1982年第7期，北京，中华书局。
⑤ 《南史》卷八十《侯景传》，1999页，中华书局，1975。
⑥ 《南史》卷八《梁本纪下》，245页。按：《隋书·经籍志》说是七万余卷。
⑦ 《隋书》卷三十二《经籍志》，908页。以下引《隋书·经籍志》不再一一注出。

唐初的4部7卷，墨家从汉代的6家86篇到唐初的3部17卷，纵横家从汉代的12家107篇，到唐初的2部6卷，书籍的湮没和思想的退潮显然是同步的，而数术方技中那些天文、历数、五行、医方之类，虽然著作数量很多，但这些数量已经膨胀了的知识与技术却被统统归并到了子部，这种数量增多与门类减少的反差显示了那五百多年中思想史的一个演变，即这方面的知识与技术依然盛行于世，甚至比过去更加发达，但在观念上它们却在不断地被边缘化，成为知识阶层和主流文化中被悬置的部分，而以文学、历史为主的，也就是今天所说的"人文知识"，却在不断地占据着中心的位置，成为中国知识世界中的主流，这对于中国后来的历史命运有着相当重要的影响。再次，在《隋书·经籍志》中已经提到，却没有详细登录和计数的佛、道著作，此时数量已经相当庞大，以隋代开皇十四年(594)法经所编佛经目录而言，入藏者就已经有1045部3089卷，存目还有881部1140卷①，而《隋书·经籍志》所载，则更有1950部6198卷之多，同样，此时道教著作也已经相当丰富，据说北周建德年间，周武帝令通道观道士王延校定道书时，有8030卷之多②，当然这里可能有北周道教独盛的背景，也有道教把各种杂书拉入自家门内以滥竽充数的嫌疑，不过，就在《隋书·经籍志》的记载中，道教著作也已经达到了377部1216卷之多，佛教与道教在这几百年间，已经迅速膨胀为与传统的知识和思想世界鼎足而三的两大部门，改变了古代思想的结构。最后，从《隋书·经籍志》著录的图书与作者来看，在相当多的知识与思想领域中，都出现了互相渗透和互相影响的痕迹。举两个例子，一个是主流文化中的经典之学，在《隋书·经籍志》中可以看到，统一以后北方传统与南方新变在互相影响与交替，比如《周易》有北方延续汉代传统而来的象数之学，也有南方以老庄思想为解释背景的著作，"郑玄、王弼二注，列于国学，齐代唯传郑义，至隋，王注盛行，郑学浸微"③，到唐代初期孔颖达为五经作疏，孔氏虽

---

① 此据梁启超《佛家经录在中国目录学之位置》，载《佛学研究十八篇》，320页，中华书局重印本，1989。

② 参见陈国符：《历代道书目及道藏之纂修与镂板》，《道藏源流考》108—112页，中华书局，1963，1985。

③ 严格地说，这里的"北方"在早期指黄河以北，后来才包括今河北河南，《魏书》卷八二《儒林传》中所说的"(郑)玄易、书、礼、论语、孝经、(服)虔左氏春秋、(何)休公羊传，大行于河北"，也许还不是很清楚，但《北齐书》卷四四《儒林传》"河北讲郑康成所注周易，……河南及青齐之间，儒生多讲王辅嗣所注周易"，则明确地说明这一点，而南方主要是"江南"，参见《南齐书》卷三九《陆澄传》所引《与王俭书》"元嘉建学之始，玄、弼两立，逮颜延之为祭酒，黜郑置王，意在贵玄"，所以《隋书》卷七五《儒林传》总结说，"江左周易则王辅嗣，尚书则孔安国，左传则杜元凯；河洛左传则服子慎，尚书、周易则郑康成"，1705页、1706页。

是北方人，却依然用南方盛行的王注为底本；一个是作为生活实用知识和技术的数术方技之学，在佛教传来的同时也带来各种印度的知识与技术，这些知识和技术水乳交融地汇入了中国知识世界，在《隋书·经籍志》中可以看到，天文类中有达摩流支为北周宇文护译《婆罗门天文经》二十一卷，历数类中有佚名译《婆罗门阴阳算历》一卷，五行类中有佚名译《竭伽仙人占梦书》一卷，而医方类中更有摩诃胡撰《摩诃出胡国方》十卷、佚名撰《西域诸仙诸说药方》二十三卷、佚名撰《龙树菩萨药方》四卷等等，思想、知识与技术经过了几百年动荡，已经有了重新整合的基础。

二

分类与陈列：《艺文类聚》中的分类次序与价值等级，附说《无上秘要》与《法苑珠林》

类书的编纂史常常在渊源上要追溯到魏文帝的《皇览》[1]，不过，从类书的体例和分类中来讨论七世纪中国思想世界的轮廓，却主要以《艺文类聚》为基本的文本。

关于类书的研究过去已经不少，不过，过去的研究多落在文献学上，而我的着眼处在思想史，因此，与过去研究类书的学者由于关心辑佚，所以特别看重类书所收佚书秘笈数量不同，我更关心的是，在它的分类及其次序背后，对知识与思想的整合与规范，与过去使用类书的文人习惯于从里面采撷丽藻秀句不同，我更关心的是它集录的文献究竟提供了多少知识和思想的资源。唐高祖武德七年(624)编成的《艺文类聚》，由类目为其“间架”[2]，把当时所能够聚集的知识文本搜罗在各种类目之下，正好构成七世纪的一个庞大的知识文库。这个巨大的知识文库仿佛是一个图书馆，而这个为人们提供知识的图书馆却是这样分类的：

天部(两卷)、岁时部(三卷)、地部、州部、郡部(合一卷)、山部、水部(合三卷)。

符命部(一卷)、帝王部(四卷)、后妃部(一卷)、储宫部(一卷)。

人部(二十一卷)、礼部(三卷)、乐部(四卷)、职官部(六卷)、封爵部

---

① 例如胡道静：《中国古代的类书》，中华书局，1982。

② 见校点本《艺文类聚》之《前言》，8页，上海古籍出版社，1982。这篇《前言》说，古类书以类目为间架，这是很对的，又说从其部、类安排和内容概括的名目上可以看到思想倾向，这也是很对的，但是，它用意识形态意味非常强烈的批判语调说它“透散出封建正统观点及其伦理、道德、迷信等的陈腐气息”，“表现为地主阶级文化所具有的特质”，就不免过分了。

(一卷)、治政部(二卷)、刑法部(一卷)、杂文部(四卷)、武部(一卷)、军器部(一卷)。

居处部(四卷)、产业部(二卷)、衣冠部(一卷)、仪饰部(一卷)、服饰部(二卷)、舟车部(一卷)、食物部(一卷)、杂器物部(一卷)、巧艺部(一卷)、方术部(一卷)。

内典部(二卷)、灵异部(二卷)。

火部(一卷)、药香草部(二卷)、宝玉部(二卷)、百谷部、布帛部(合一卷)、果部(两卷)、木部(两卷)、鸟部(三卷)、兽部(三卷)、鳞介部、虫豸部(合二卷)、祥瑞部(二卷)、灾异部(一卷)。

在这样一个分类表中,我们看到,它体现的思路,也就是对于面前这个广袤的世界的理解和叙述,是从象征着时间和空间的天地开始的。在这个自信总结与囊括了所有知识的《艺文类聚》中,"天地"被放置在最优先的地位,《周易》、《尚书》、《礼记》及《论语》中说的"大哉乾元,万物资始"、"立天之道,曰阴与阳"、"天地之道,博也,厚也,高也,明也"和"天何言哉,四时行焉,万物生焉",《老子》、《庄子》、《申子》及《文子》说的"天得一以清"、"天之苍苍"、"天道无私"、"高莫高于天",以及《尔雅》、《春秋元命苞》、《浑天仪》及《黄帝素问》说的"穹苍,苍天也,春为苍天,夏为昊天"、"天周九九八十一万里"、"天如鸡子"、"积阳为天"等等①,把头顶的天象所暗示的道德、哲理、空间、时间都变成象征,在七世纪人的知识世界中共同构成一个存在的基本依据"天",而《周易》、《神农书》、《黄帝素问》及《春秋元命苞》说的"立地之道曰柔与刚"、"湛浊为地"、"积阴为地"、"养物怀任,交易变化,含吐应节",《河图括地象》、《春秋元命苞》所说的"地广东西二万八千,南北二万六千"、"地所以右转者,气浊精少"等等②,则把与"天"相对的"地"也变成了一个象征,与"天"一同构成人类生活的宇宙。同时,由于天象与地理的空间变化构成了人世的时间秩序,于是在天地之间就是"岁时",春夏秋冬与各种节日把天象之下的人间有序地分割成若干时间段,四季十二月二十四节气不仅对应五行、五方、五德和各种物候,暗示着各种政治性的意义,象征着人间秩序的流转与变迁,而且使人间的生活有了一定之规,各种节日的各种祭祀又强化了这种秩序的意义。于是,"天地"与"岁时"就以空间与时间的架构呈现,作为

① 《艺文类聚》卷一,1页。

② 《艺文类聚》卷六,99页、100页。

支配一切的秩序,并赋予秩序以合理性依据①。

当天地所象征的时空架构作为一切的终极依据被确立之后,接下来是"符命"与"帝王",当然也包括与"帝王"相关的皇族成员如后妃与储宫,这显示着古代中国的一个观念,帝王是人间的主宰,他向上禀承天地的意旨,向下治理百姓的生活,"帝者,天号也,王者,人称也","正气为帝,闲气为臣,秀气为人"②,不过,帝王是否具有合理性,却又受天意的控制与制约,把"符命"放在"帝王"之前,就意味着这种权力的获得,必须获得上苍的认可,上苍以各种符命暗示或象征,这些暗示与象征的解释权,又常常为知识阶层所垄断,这使古代中国的帝王权力多少要受一些制约,也给"革命"或者"改朝换代"多少还有一些合理性的支持,像"白气贯日"而降生的商汤、"白鱼入船"而伐商的周武,就都有革命的权力③。帝王统辖下的是"人",所以接下来就是"人",除了人的生理、外形、举止的三卷之外,有十八卷关于人的道德、伦理、行为、品格、情感以及各种各样人在社会生活中的方式,这种对人的社会生活规范的重视,与下面关系人间秩序的礼乐制度、管理系统的九部二十三卷,显示了七世纪中国对于社会生活的观念,把这些知识放在下面"居处"、"产业"等有关人生活的具体知识之前,显示了古代中国人对人的社会意义与社会位置的看法,"圣、贤、忠、孝、德、让、智"的排列次第暗示了基本道德的构成和伦理等秩的先后,对各种行为的褒贬与评骘,则表达了社会集体意识和政治意识形态的权力,那种社会秩序优先于个人自由、社会价值高于个人成就、他人评价优先于自我感觉的观念,不仅在古代中国由来已久,而且在这部类书的分类里也表现得相当清楚。

把与佛教、道教相关的知识放在靠后的位置,并且只给予各二卷的篇幅,似乎既表明了佛教与道教在七世纪知识与思想话语系统中不可忽略的存在,又反映了主流意识形态对于佛教与道教的贬抑与排挤,前面我们曾经说到,《隋书·经籍志》把佛教与道教放在四部书籍之外的最后面,而且仅仅

---

① 比《艺文类聚》更早成书的类书中,有两部现存,一是杜公瞻的《编珠》,现存头两卷,其分类与《艺文类聚》相仿,全书的前面有"天地部"和"山川部",但此书的真伪似乎还有疑问,一是虞世南的《北堂书钞》一百六十卷,但这部书是把"天"、"岁时"、"地"三部放在最后面的,似乎还没有意识到凸显"天地",作为合理性终极依据的重要性。中国书店影印本,1989。

② 《艺文类聚》卷十一,198页。

③ 《艺文类聚》卷十,184页。这在唐代是一个很普遍的观念,如唐代张玄素的一份上书中说,"臣闻皇天无亲,惟德是辅,苟违天道,人神共弃",就是这个意思,《旧唐书》卷七十五《张玄素传》,2641页。

有小序而并不具体登录其书籍，这与《艺文类聚》同样体现了官方这种未必明确但始终强烈的潜在意识。至于全书最后收录的自然世界中的各种具体知识，虽然古代中国传统中本来也有“多识草木虫鱼鸟兽之名”的说法，对这些知识有相当宽容和理解，但在七世纪，显然这些知识越来越被当作枝梢末节的粗鄙之事，《艺文类聚》把这些知识放在最后面，显示了这类知识在人们观念中的地位沉浮。还应当注意的是，它的类目多偏于描述大自然的各种存在物，而很少记载技术的发明与人工的制造，它的内容多是以文学语言进行形容与夸饰的文献，而很少有知识与技术性的记载，丽词秀句的集录，其意义似乎远远超过了知识技术的记载，对自然的吟唱和讴歌的兴趣，其价值似乎也大大超过了对自然的精确描述。从后来中国的情况看来，这种对知识与技术的轻蔑与放逐，多少影响了古代中国的技术性知识的进展，也使得古代中国的人文知识与思想承担了过于沉重的社会责任，往往成为全部的知识而垄断了绝大部分文化人的教育时间与内容。

公元七世纪前后，各种知识与思想似乎都在总结、协调和整合之中，除了官方的《艺文类聚》一百卷外，道教在《艺文类聚》之前，即在六世纪后期的北周武帝时代就已经编出了自己的总括性类书《无上秘要》一百卷，佛教在《艺文类聚》之后，即唐代的麟德三年(666)也有了相当庞大的类书《法苑珠林》一百卷。如果我们以后两个一百卷的宗教类书为对照分析文本，我们就可以看到，《艺文类聚》中的这些思路似乎并不只是体现着官方意识形态，实际上就连佛教与道教的类书也在靠近并采用这些思路。如《无上秘要》和《法苑珠林》各自都用自己宗教性的语词把天地放置在一切之前，凸显着天地作为合理性的终极依据的意义，《无上秘要》是“天、日、月、星”和“三界、九地、灵山、林树、山洞、洞天、神水”，而《法苑珠林》虽然特意把“劫”和“三界”放在“诸天”与“日月”之前，但这也只不过是佛教在顽强地显示其宗教特性，“天地”依然在“佛法僧”之前充当着合理性的基础依据。《无上秘要》在天地之后接下去就是“人”与“帝王”，表明这个产于中国的宗教，其价值表上的秩序与官方意识形态大体一致，道教与中国世俗社会不仅有历史传统的关联，而且也有现实中的渐渐磨合与协调，《法苑珠林》在顽强地凸显其宗教性的知识，如“致拜”、“福田”、“归信”一直到“敬塔”、“伽蓝”、“舍利”、“供养”、“受请”之后，也很迅速地从佛教传说中的“转轮王”说到了世俗社会的权力拥有者，只要看“君臣”、“纳谏”、“审察”、“思慎”以及“和顺”、“忠孝”、“不孝”、“报恩”、“背恩”、“善友”等等类目，就可以感到佛教在中国语境中，也已经有了

一个与官方意识形态大致相同的价值系统与分类思路①。

七世纪的人们在经历了一个变化与动荡的时代之后突然发现，面前的这个世界在不断地膨胀，陌生的知识越来越多，知识的关系也越来越乱，总是希望一个清晰而又明确的知识与思想世界秩序的人，常常会处在一种知识主义的冲动中。他们试图把所有的知识这些分类，清理成一个结构性的体系，以便自己能够对这些知识提纲挈领；他们试图按照自己的价值等级对面前纷纭的世界加以区分，给它们勒定先后的次序，以便清理自己头脑中那些已经有些混乱了的思路；他们也试图把所有的文献都缝缀在各种类目上，编织成一个庞大的网络或口袋，以便自己可以随时在这个网络或口袋中拿到需要的东西。于是，在那种时代就产生了"百科全书"式的著述，类书在某种意义上说，就是这一知识主义的结果，当然，同时它也给我们展示着那个时代人所能够想象到和把握到的知识与思想世界的秩序、范围和边界②。

三

关于知识和思想的边界，我们需要进一步讨论经典的注疏③。

前面我们说过④，从汉代以来儒家渐渐地垄断了真理的权力之后，中国思想世界就已经有了关于知识与思想的权威经典，在这些经典以及对它的注释、解说和阐发中，似乎包容了全部的知识与思想。《史记·太史公自序》中曾说，五经中包括了天地阴阳四时五行、经济人伦、山川溪谷乃至草木鱼虫等等，不止是精神与人格，还涉及了宇宙、政治、自然、社会各个方面。所

---

① 《无上秘要》卷首目录，《道藏》太平部、叔　，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，缩印本第二十五册，1—3页，1988。《法苑珠林》卷一，《大正藏》第五十三卷，269页。按：道教编纂之类书，当以《无上秘要》为最早，此外，现存尚有唐代的《道教义枢》、《上清道类事相》、《三洞珠囊》及宋人所编的《云笈七签》等，而佛教编纂之类书，则有比《法苑珠林》更早的，如梁宝唱编纂之《经律异相》等，此处以《无上秘要》和《法苑珠林》为分析文本，只是因为它们都是一百卷，都成书于六世纪后半期到七世纪前半期。

② 后来的一些重要类书如《初学记》、《白氏六帖》、《太平御览》都是这种首先是"天"、"岁时"、"地"，接下来是"帝王"、"职官"、"礼乐"，再接下来是"人"，最后是各种事物的次序和结构，甚至连一些普通知识阶层常备的手册类图书，如收在《英藏敦煌文献》第九册中，编号为S.5755的卷子，即叫做《珠玉钞》、《益智文》又叫《随身宝》的杂抄本子，也是这个次序与结构，那么这种次序与结构是否反映了相当长的历史时期中人们关于世界的观念与价值的秩序？

③ 关于儒家经典注疏的方式及其发展变化，可参见牟润孙《论儒释两家之讲经与义疏》，载《注史斋丛稿》239页以下，中华书局，1987。

④ 参见本书第一卷第三编第四节《经与纬：一般知识与精英思想之间的互动及其结果》。

以,“经书标准性内容,对于人类精神所支配的种种生活来说,无论在内在的道德教化层面还是在外在的实际应用层面,都是广泛普遍的依据”[1],这种情况,即使在老庄玄学和印度佛学深入思想世界的时候,也依然没有特别大的变化。经典的注释,虽然是从“字词”开始的,但从这里却通向经典的“意义”,同样,经典的讲疏,虽然是为了理解“意义”,但它却要从经典所涉及的每一个名物开始。因此,经典之研读,对于文化人来说,已经不仅是一种抽象意义上的思想洗礼,而且还是一种实用意义上的知识学习,特别是它与“青紫”即政治权力与经济利益的关系,已经使它具有天经地义的垄断地位与实用性质,本是历史、文学、占卜、仪式的著述,一旦拥有了这种精神上的绝对意义与前述现实中的绝对利益,那么它就不再是一种可以自由审视的学术文本而是只能仰视的信仰对象。同样,它也不再仅仅占有书林中的平等的位置而成了高踞群书之上的“经”,特别是当这些经典的注释和解说层出不穷地给这些经典增加了更多的内容之后,它就成了知识与思想的渊薮。

《五经正义》:经典是知识与思想的渊薮

但是,数百年间数量庞大的经典注释,却在七世纪造成了人们知识和思想视野的困惑与混乱,《北史·儒林传》、《隋书·经籍志》中关于江左与河洛在经典注本上的不同选择,和南北学风的差异的记载,表明南北不同的传统和偏好,已经使得对于经典的解释有相当多的歧异,这也许会使人们无所适从,《隋书·儒林传》说得很明白,“自正朔不一,将三百年,师说纷纶,无所取正”[2],于是,在一统的帝国中需要有一个统一的经典与解释系统,这不仅对于知识与思想的清理有益,对于确定教育和选拔官员也有意义,因为教育尤其是早期教育,毕竟是确立每一个知识人的思想取向的基础,而选拔特别是伴随着实际利益的官员选拔,更是激励知识和思想取向的最有力的导向。

其实,综合或者是调和南北的取向在六世纪末七世纪初就已经出现,前引《隋书·儒林传》中就说,隋代平定天下,曾经大兴儒学,徵辟儒生,“使相与讲论得失于东都之下,纳言定其差次,一以闻奏焉”,不仅是官方,私人讲学也如此,据说当时最负盛名,“后生钻仰”和“缙绅咸宗师”的刘焯就撰有《五经述义》,刘炫也撰有《五经正名》与《论语》、《春秋》、《尚书》、《毛诗》、《孝经》的《述义》,如果据《隋书》卷七十五《刘炫传》记载刘氏的自述,可以知道他对于《周礼》、《礼记》、《毛诗》、《尚书》、《公羊》、《左传》、《孝经》、《论语》,以

---

① 加贺荣治:《中国古典解释史·魏晋篇》,6页,劲草书房,东京,1964。
② 《隋书》卷七十五《儒林传》,1706页。

及“孔(安国)、郑(玄)、王(肃)、何(休)、服(虔)、杜(预)等注凡十三家”都有研究,也可以讲授①,按照《隋书·儒林传》的介绍,“江左周易则王辅嗣,尚书则孔安国,左传则杜元凯;河洛左传则服子慎,尚书、周易则郑康成”,可见刘氏之学已经兼容了南北两方。到了唐代初期,这种汇通与融合就成了官方意识形态的取向,据《旧唐书·褚亮传》说,唐太宗平定天下后,立即“留意儒学”,曾经聚集了杜如晦、房玄龄、于志宁、陆德明和孔颖达等最著名的学者,“讨论坟籍,商略前载”②,特别是作为国家意识形态依据的儒学经典,《新唐书·儒学传序》记载:

> (唐太宗)雠正五经缪缺,颁天下示学者,与诸儒粹章句为义疏,俾久其传。因诏前代通儒梁皇侃、褚仲都,周熊安生、沈重,陈沈文阿、周弘正、张讥,隋何妥、刘炫等子孙,并加引擢。(贞观)二十一年,诏:“左丘明、卜子夏、公羊高、谷梁赤、伏胜、高堂生、戴圣、毛苌、孔安国、刘向、郑众、杜子春、马融、卢植、郑玄、服虔、何休、王肃、王弼、杜预、范宁二十一人,用其书,行其道,宜有以褒大之,自今并配享孔子庙廷”③。

从这份二十一人的名单中可以看到,汉代以来曾经对峙的今文与古文的界限被消解,南方所推崇的《易》王弼、《书》孔安国、《左传》杜预,和北方所推重的《易》《书》郑玄、《左传》服虔,也都被并列配享于孔子庙堂,皇帝以朝廷拥有的政治话语权力,要求经典的理解和解释有一个富于包容性的框架,这一意图在贞观年间孔颖达奉命主持编定的《五经正义》中,就得到了全面的体现④。

据孔颖达给《五经正义》写的《序》说,对于《周易》的解释,西汉有丁、孟、

---

① 《隋书》卷七十五《儒林传》,1720页。

② 《旧唐书》卷七十二《褚亮传》,2583页。

③ 《新唐书》卷一九八《儒学上》,5636页。

④ 据两《唐书》的记载,孔颖达的经典研习从一开始就是五经兼通、南北兼容的,他对《诗》、《书》、《易》、《礼》、《春秋》都有研究,但是,他学《左传》是用北方传统的服虔注,学《尚书》、《诗经》和《礼记》也是用北方传统的郑玄注,但是学《周易》却是用的南方流行的王弼注,不知道这是否与他的学统有关,据《旧唐书》记载,他与刘焯是同郡人,曾经向刘焯请教过经学,最初,“名重海内”的刘焯并不在意,但“颖达请质疑滞,多出其意表,焯改容敬之”,《旧唐书》卷七十三《孔颖达传》,2601页。《新唐书》卷一九八《儒学上·孔颖达传》,5643页。又,贞观年间,孔颖达奉命与当时的一些官方学者一道,对《周易》、《尚书》、《诗经》、《礼记》、《左传》的文字与注释进行了全面的考定与疏证,可能主持者是颜师古,《新唐书》卷一九八《儒学上》记载,唐太宗认为“五经去圣远,传习寖讹,诏(颜)师古于秘书省考定,多所厘正。……帝因颁所定书于天下,学者赖之”。5641页。

京、田，东汉有荀、刘、马、郑，但最好的却是王弼，“冠绝古今”，而王注流传于江南，“河北学者罕能及之”，于是他诠释《周易》，虽然“考察其事，必以仲尼为宗”，但是“义理可诠，先以辅嗣为本”；而《尚书》的各种注释中，孔安国的注释“其辞富而备，其义弘而雅”，只是由于遭到意外的“巫蛊”之难，所以没有流传，因此马融和郑玄未能看到，直到皇甫谧之后它才在江南被看重，到隋初才流行于北方，因此他以孔安国为本，根据各种前人尤其是刘焯刘炫的义疏，“览古人之传记，质近代之异同，存其是而去其非，削其烦而增其简”；关于《诗经》的注释，他说，郑玄的笺注，“晋宋二世，其道大行，齐魏两河之间，兹风不坠”，也就是说它在南北两方都非常流行，因此他也根据南北方的义疏，特别是以刘焯、刘炫的《述义》为本，“削其所烦，增其所简”；对于《礼记》，他指出从汉代以来，“大小二戴，共氏而分门，王郑两家，同经而异注”，到了晋宋以后直到周隋，虽然南北各有解说，当时流传于世的却只有皇、熊二家，按照他的说法，熊注“违背本经，多引外义”，皇注“既遵郑氏，乃时乖郑义”，比起来，皇注稍胜，因此，他以郑注为本，参考皇注，“其有不备，以熊氏补焉”；至于《左传》，从汉代以来就有郑众、贾逵、服虔、许惠卿的注释，但他认为这些注释都不够纯正，往往杂取《公羊》、《谷梁》解释《左传》，只有晋代的杜预注才改正这种弊病，晋宋以来，有沈文阿、苏宽、刘炫的义疏，其中以刘炫为好，但是“探赜钩深，未能致远”，所以他以杜注为本，参考刘疏，“其有疏漏，以沈本补焉”①。

当然，在这个时代的文化变迁中，南方似乎比北方更占上风，融合南北的趋向里也大体上是以南方学术传统为依据的，像给各种经典作释文，并为后来《五经正义》所取资的陆德明是南方人，其所著《经典释文》所依据的旧注，如《易》宗王弼、《尚书》宗孔安国、《诗经》宗郑玄、《左传》宗杜预，基本上就是南方之学。而主持编纂《五经正义》的孔颖达虽然是北方人，他早年经典研习经历中虽然也有北方传统，如《左传》是学服虔注的，《诗》、《书》、《礼记》是学郑玄注的，《周易》是学王弼注的，但是在《五经正义》中，则全面转向了南方之学，比如《左传》以南方流行的杜预注为本，《尚书》也改以南方流行的孔安国注为本。这里就暗示了这样的一个事实与取向，当他们受命编纂

---

① 《周易正义·序》、《尚书正义·序》、《毛诗正义·序》、《礼记正义·序》、《春秋左传正义·序》，分见中华书局影印本《十三经注疏》，6页、110页、261页、1222页、1698页、1699页，1980。

五经正义时，他们的身份"非惟宿德鸿儒，亦兼达政要"[①]，私人的理解已经被集体的解释所取代，个人的学术取向已经让位于官方的政治取向，因此这些表述学术取径的序文，实际上传达的是一种官方意识形态。值得思想史注意的是，在这些序文中，除了表达消解今文与古文、泯灭南方与北方的综合趋向之外，更重要的是还传达了官方的一个消息，这就是官方对六朝时期经典解释中出现的个人性的，力图超越历史文本和传统解释的取向的批评。

私人的理解已经被集体的解释所取代，个人的学术取向已让位于官方的政治取向

在《五经正义》中可以看到，当经典的各种注释与这里所依据的旧注并不发生矛盾，也不影响传统的理解和解释时，义疏一般是可以兼容的，《五经正义》常常会引述六朝流行的和新出的各种说法，如《左传》昭公二十年"一气"句下，孔疏就引了北方流行的服虔说，因为服虔说与杜预说并无太大矛盾，而《礼记·中庸》开头的"天命之谓性"段下面，孔疏则引了皇侃关于四方、四季、五行与人的性情道德的说法，来解释"天命之谓性"，也引了贺瑒的说法，用"波之与水，静时是水，动时是波，静时是性，动时是情"来解释"率性之谓道"，尽管前者是汉代旧说而后者颇与佛玄相通[②]。可是，如果这些流行的、新出的理解和解释与官方确定的注本发生冲突，《五经正义》就会批评与斥责这些说法，却不一定给出什么详细的说明，像对皇侃的几次批评，如《礼记·乐记》关于"乐者，音之所由生也"句郑注"人声在所见"和皇注"乐声"的分歧，《礼记·王制》关于"天子五年一巡守"一段中郑注"天子巡守之祭有方明"和皇注"王巡守见诸侯无方明"的差异，《礼记·月令》"天子居玄堂右个"句郑注"此月之中"被皇注解为"此月中气"的问题，孔疏都无条件地申郑玄而斥皇侃，而斥责的唯一理由只是"皇氏解礼违郑解义也"[③]。但是，当郑玄注并不是依据的注本而只是参照的文本时，郑玄的注释就不能享受这种不言而喻的特权，如《周易·说卦》"豫必有随"句下，郑玄的解说"喜乐而出，人则随从"和王肃的解说"欢豫，人必有随"，就不能成立了，与王弼注合为一体的韩康伯注"顺之以动者，众之所随"却成了不证自明的合理解释，在《周易·系辞》的"近取诸身，远取诸物"句下，孔疏说，"诸儒象卦制器，皆取卦之爻象之体，今韩氏之意直取卦名，因以制器"，看来孔疏也未必同意韩康伯的解释，但下面一句话很有意思，说"今既遵韩氏之学，且依此释之也"[④]。

① 《旧唐书》卷七十五《张玄素传》引张玄素对孔颖达的评语，2642页。
② 《十三经注疏》，2093页、1625页。
③ 《十三经注疏》，1527页、1328页、1383页。
④ 《十三经注疏》，95页、86页。

“疏不破注”的意义

人们都熟悉一句经学史上常用的术语叫“疏不破注”，意思就是后人的疏证和解说不可超出原有注释的范围与界限，更不能违背或反驳前人的解释，孔颖达的这些义疏，以及序文中对晋宋以来注释家的批评，就一再向学者们暗示了这种意见，如《周易正义序》中指责江南义疏“义涉释氏，非为教于孔门也，既背其本，又违于注”，《尚书正义序》中批评北方学者，包括最好的刘焯，都有“织综经文，穿凿孔穴，诡其新见，异彼前儒，非险而更为险，无义而更生义”的毛病，《毛诗正义序》更对刘焯、刘炫的“负恃才气，轻鄙先贤，同其所异，异其所同”给以斥责，《礼记正义序》还用了一个比喻来批评皇注“既遵郑氏，乃时乖郑义”，说他是“木落不归其本，狐死不首其丘”，对于刘炫对杜预注的批评和攻错，《春秋左传正义序》更不问青红皂白地说他是“习杜义而攻杜氏，犹蠹生于木而还食其木，非其理也”①。

既然有“非其理也”，那么一定就有所谓“理”，“疏不破注”大概就是这种“理”。南北朝时，学风互相歧异，知识与思想也随之出现南北分化，传统的知识与新起的思想之间的差异，使人们很难有一个准的，教育也很难有一个基本的框架，尤其是南朝的经典解释中，已经羼入相当多的玄学与佛教的知识和思想，这大概很引起了学者的疑惑，也引起了政治权力的不安②，因为儒家经典毕竟是传统知识与思想世界的中心和依据，所以，既要用这种兼容南北的经典注疏方式，平息学风之间的纷争，泯灭各地学术的差异，也要用“疏不破注”的规范，使知识与思想有一个大体的边界。法国学者勒高夫在讨论欧洲中世纪经院哲学对经典的研究时指出，对经典的评注会引起讨论，而讨论有可能超出经典文本的范围，一旦这种讨论溢出了文本的范围，“诠注由一系列疑难问题所取代，经过相应的处理，‘评注’转变成‘研究’，大学知识

---

① 关于《五经正义》恪守“疏不破注”的例子，可以参看以下事例：如《周易正义》中，在《坤·文言》“犹未离其类也，故称血焉，夫玄黄者，天地之杂也，天玄而地黄”一段下对王弼注的引申和对庄氏批评王弼的反批评，在《晋·九四》疏中对王弼注的维护和对郑、陆注的批评，《毛诗正义》在《小雅·甫田》疏中反驳孙毓对郑玄注的批评，在《左传》隐公五年关于“羽数”的疏解中对杜预注的维护等等。以上均参看孙钦善《中国古文献史》第四章第三节所举的例子，356—383页，中华书局，1994。

② 《宋书》、《南齐书》都没有专门的儒林传，这里以《梁书·儒林传》为例，伏曼容“善《老》、《易》……为《周易》、《毛诗》、《丧服》集解，《老》、《庄》、《论语》义”；严植之“少善《庄》、《老》，能玄言，精解《丧服》、《孝经》、《论语》”；太史叔明“少善《庄》、《老》，兼治《孝经》、《礼记》，其三玄尤精解”；而贺瑒以玄学思想解释《中庸》；著名的皇侃作《论语义疏》更以玄言杂入解释，见《梁书》卷四十八《儒林传》，662—681页。参看唐长孺：《魏晋南北朝隋唐史三论》，214页，武汉大学出版社，1996。

分子就在这一时刻产生……教师不再是注释者，而是思想家”①，可是，《五经正义》却以经过选择的注释文本扩张了经典的知识范围，又以捍卫注释文本的姿态保卫了经典的思想纯洁，其象征的潜在意味是，确认和维护汉魏以来经典的传统权威，确立汉魏以来业已扩张的知识范围，在这个被认可的知识的世界中，思想有理解与解释的自由，但是它也暗示着，知识与思想世界的中心是确定的，而边缘是有限的。

知识与思想世界的中心是确定的，而边缘是有限的

四

武德七年(624)《艺文类聚》编成，贞观十六年(642)《五经正义》定稿，显庆元年(656)《隋书·经籍志》修成，但这只是当时大规模知识与思想整合中的几种著述，我以这几种著述作为分析的文本，并不意味着当时象征总结与综合时代的就只有这些著作，事实上，在七世纪中，于《艺文类聚》之外，还有更大规模的《文馆词林》和《瑶山玉彩》分别于唐高宗显庆三年(658年)和龙朔三年(663)编就，在《五经正义》之外，也还有同样精细和浩瀚的《周礼疏》和《仪礼疏》被太常博士贾公彦于永徽年间(650—655)撰成，除了《隋书·经籍志》，当时编定的目录之书还应当算上道宣于麟德元年(664)编成的《大唐内典录》。而且，与此同时或前后，不仅是儒家，道教与佛教也都出现了综合的著述，不仅是目录之学、类书编纂和经典注疏，还应当看到，在历史学方面，南北朝的各种尚缺少的纪传体正史被编写出来，私人纂修的《南北史》和理论著作《史通》也相继问世，在法律方面，《唐律疏议》于永徽三年(652)修订成书。在这些规模宏大的著作中，呈现的就是这样一个处在综合与规范的趋向之中的，七世纪的知识与思想世界的轮廓。

天地也就是古代中国人感觉中的宇宙时间和空间，依然通过象征与类推充当着这个时代中国知识与思想的根本依据和支持系统，以帝王为中心的扩展的家庭式的国家，以及这个国家以等级为秩序的礼乐制度依然拥有着天经地义的合理性，人文知识与文献知识依然是知识的中心，宗教没有在这个国家取得超越世俗的地位，但作为意识形态的另一种资源，与传统中国的思想取得协调。在这个并不十分清晰的轮廓中，我们看到的是自二世纪以来一直到七世纪逐渐变化了的与没有变化的知识与思想世界，以及这个

① 雅克·勒高夫(Jacques Le Goff)：《中世纪的知识分子》，张弘中译本，82页，商务印书馆，1996。

重新整顿过的知识与思想世界的秩序与结构，我们也看到了这种秩序与结构背后的思路，以及思路中潜藏的历史与传统，当然，还看到了这个时代被重新整合与规范了的知识与思想世界的边界。

人们还需要新的知识和思想，还会要以新的陌生的知识和思想来扰乱自己的平静和满足吗?

不过，关于七世纪的知识与思想世界我始终有一个疑问，当这个中心已经明确，边界也已经清晰的知识与思想世界形成之后，当然人们的困惑会减少，当那些纷纭歧异的思想不再使人们感到无所适从，人们在自己可以掌握的知识与思想世界中，理解与解释着一切的时候，当然会产生前所未有的安全感和自信心，人们可以在这些丰富的图书中找到几乎所有问题的答案，人们可以在这些庞杂而浩瀚的知识系统中接受教育，人们也可以在那些业已分门别类地编排好的类书中很容易地寻找到自己需要的文献和资料，已经重新建构过的分类表，已经帮助人们清理了宇宙、社会与人类所有的秩序，经过重新整理的经典和注释，也向人们暗示了知识与思想的中心与边界，但是，人们还需要新的知识和思想，还会要以新的陌生的知识和思想来扰乱自己的平静和满足吗?①

① 我一直认为，唐代的所谓全盛时期，恰恰是思想史相对比较平庸的时期，只有文学史进入了前所未有的繁荣时期，这两方面都似乎与七世纪中叶以来，知识与思想世界提供了现成答案，完成了整顿与综合，有直接或间接的关系，关于这一问题，要到以后再进一步论述了。

主要徵引书目

一、基本文献之部

《十三经注疏》,中华书局影印本,1980。

《二十五史》,中华书局校点本。

《二十二子》,上海古籍出版社影印清光绪初浙江书局本,1985。

《资治通鉴》,中华书局校点本。

《逸周书汇校集注》,上海古籍出版社,1995。

《国语》,上海古籍出版社标点排印本,1988。

《战国策》,上海古籍出版社,1978。

《庄子集释》,郭庆藩,中华书局,1978。

《墨子间诂》,孙诒让,中华书局,1986。

《列子集释》,杨伯峻,中华书局,1979,1985。

《大戴礼记解诂》,王聘珍,中华书局,1983。

《公孙龙子悬解》,王琯,中华书局,1992。

《荀子集解》,王先谦,《诸子集成》本,中华书局。

《鹖冠子》,陆钿注,《道藏》本。

《文子要诠》,徐慧君、李定生,复旦大学出版社,1988。

《山海经校注》,袁珂,上海古籍出版社,1980。

《越绝书校释》,李步嘉,武汉大学出版社,1992。

《楚辞补注》,洪兴祖,中华书局,1983。

《新语校注》,王利器,中华书局,1986。

《淮南鸿烈集解》,刘文典,中华书局,1989。

《盐铁论校注》,王利器,中华书局,1992。

《说苑校证》,向宗鲁,中华书局,1987。
《说文解字义证》,桂馥,齐鲁书社影印本,1987。
《白虎通疏证》,陈立,中华书局,1994。
《论衡校释》,黄晖,中华书局,1990、1995。
《张衡诗文集校注》,张震泽校注,上海古籍出版社,1986。
《潜夫论笺》,汪继培,中华书局,1985。
《王弼集校释》,楼宇烈,中华书局,1980。
《曹植集校注》,赵幼文,人民文学出版社,1984。
《阮籍集校注》,陈伯君,中华书局,1987。
《太平经合校》,王明,中华书局,1960。
《抱朴子内篇校释》,王明,中华书局。
《文心雕龙校注拾遗》,杨明照,上海古籍出版社,1982。
《洛阳伽蓝记校注》,范祥雍,上海古籍出版社,1958，1978，1982。
《世说新语校笺》,徐震锷,中华书局,1984。
《大正新修大藏经》,新文丰出版公司影印本,台北。
《正统道藏》,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社影印本,1988。
《敦煌宝藏》,黄永武编,新文丰出版公司,台北。
《高僧传校注》,汤用彤,中华书局,1992。
《弘明集》,四部备要本,中华书局。
《广弘明集》,四部备要本,中华书局。
《纬书集成》,上海古籍出版社影印本,1995。
《中国方术概观》,人民中国出版社,1993。
《银雀山汉简释文》,吴九龙,文物出版社,1985。
《万物》,阜阳汉简释文,《文物》1988 年第 4 期。
《引书》,张家山汉简释文,《文物》1990 年第 10 期。
《老子乙本卷前古佚书释文》,文物出版社,1974。
《老子甲本及卷后古佚书》,文物出版社,1974。
《定县西汉中山怀王墓竹简文子释文》,《文物》1996 年第 1 期。
《张家山汉简脉书校释》,高大伦,成都出版社,1992。
《汉书艺文志注释汇编》,中华书局,1983。
《文选》,中华书局影印本,1977。
《全上古三代秦汉三国六朝文》,严可均编,中华书局影印本,1958，1985。

《先秦汉魏南北朝诗》,逯钦立编,中华书局,1983。
《全唐文》,上海古籍出版社影印本,1990。
《艺文类聚》,上海古籍出版社,1981。
《白氏六帖》,中华书局影印本,1985。
《初学记》,中华书局标点本,1980。
《开元占经》,中国书店影印本,1989。
《朱子语类》,中华书局,1986。

二、今人著述之部(按汉语拼音顺序)

A

艾兰(S. Allan):《龟之谜》,汪涛中译本,四川人民出版社,1992。
爱利亚德(Mircea Eliade):《世界信仰与宗教思想的历史》(Histoire des Croyances et Idees Religieuses, Ⅱ, Paris, 1978),日译本《世界宗教史》,岛田裕己、柴田史子译,筑摩书房,东京,1991, 1992。
安居香山:《中国の神秘思想》,平河出版社,1988。
安居香山:《纬书の成立とその展开》,国书刊行会,1979。

B

白川静:《中国古代文化》,中译本,文津出版社,台北,1983。
白鸟库吉:《西域史研究》,岩波书店,东京,1981。
坂出祥伸:《中国古代の占法——技术と咒术の周边》,研文出版,东京,1991。
本田成之:《支那经学史论》,弘文堂书房,1926;中译本,孙俍工译,题作《中国经学史》,中华书局,1935;江侠庵译本,题作《经学史论》,商务印书馆,1934。
伯希和:《牟子考》,冯承钧中译文,《西域南海史地考证译丛》第五编,商务印书馆重印本,1995。
布罗代尔(Fernand Braudel):《长时段:历史与社会科学》,中译本,载《资本主义论丛》,顾良等译,中央编译出版社,1997。
布留尔:《原始思维》,丁由译,商务印书馆,1985。

C

蔡雁彬:《从诫子书看汉魏六朝终制观的演变》,载《中国典籍与文化》1997 年 2 期,江苏古籍出版社。
蔡尚思:《中国思想史研究法》,商务印书馆,1939。
陈方正:《从体用看中国古代科学》,载《二十一世纪》1997 年 4 月,总 40 期,香港。
陈汉平:《西周册命制度研究》,学林出版社,1986。
陈梦家:《古文字中之商周祭祀》,《燕京学报》十九期。
陈梦家:《殷虚卜辞综述》,科学出版社,1956;中华书局重印本,1981。
陈久金、张敬国:《含山出土玉片图形试考》,《文物》1989 年第 4 期。
陈槃:《谶纬溯源》,载《历史语言研究所集刊》11 本,1947。
陈槃:《秦汉间之所谓符应略论·序言》,载《历史语言研究所集刊》16 本,1948。
陈来:《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》,三联书店,北京,1996。
陈国符:《道藏源流考》,中华书局,1963, 1985;
陈觳宸:《陈觳宸集》,中华书局,1995。
陈晋:《说文研究法》,商务印书馆,1933。
陈鼓应:《老子注译及评介》,中华书局,1987;
陈茜:《川滇缅印古道初考》,《中国社会科学》1981 年 1 期。
陈启云:《两汉思想文化史的宏观意义》,载《汉学研究之回顾与前瞻》下册,中华书局,1995。
陈启天:《韩非子参考书辑要》,中华书局,1945。
陈剩勇:《东南地区夏文化的萌生与崛起》,《东南文化》1991 年第 1 期,南京。
陈世骧:《想尔老子道经敦煌残卷论证》,《清华学报》新一卷第二期,台北,1957。
陈寅恪:《金明馆丛稿初编》,上海古籍出版社,1979。
陈观胜(Kenneth K. S. Ch'en): *The Chinese Transformation of Buddhism*, Princeton University Press, 1973。日文译本题《佛教と中国社会》,福井文雅、冈本天晴译,金花舍,东京,1981。
陈中凡:《陈中凡论文集》,上海古籍出版社,1993。
池田温:《中国古代写本识语集录》,大藏出版株式会社,东京,1990。

赤冢忠等合编:《思想史》,大修馆,东京,1968;中译本,张昭译,儒林出版社,台北,1981。

D

大渊忍尔:《敦煌道经目录》,福武书店,1978。

大渊忍尔等:《敦煌と中国道教》,《敦煌讲座》第4种,大东出版社,1983。

大渊忍尔:《老子道德经序诀の成立》,《东洋学报》四十二卷1—2号,东京,1959。

蒂利希:《文化神学》(Paul Tillich: *Theology of Culture*),中译本,陈新权等译,工人出版社,1988。

狄百瑞(W. T. de Bary):《中国的专制政治与儒家思想》,载《中国思想与制度论集》,联经出版事业公司,台北,1976。

町田三郎:《吕氏春秋·解说》,讲谈社,东京,1987。

杜金鹏:《说皇》,《文物》1994年第7期。

杜赞奇:《文化、权力与国家》,(Prasenjit Duara, *Culture, Power and the State: Rural North China*, 1900—1942。Standford University Press, 1988),王福明中译本,江苏人民出版社,1995。

段连勤:《丁零、高车与铁勒》,上海人民出版社,1988。

段玉裁:《说文解字注》,成都古籍书店影印本。

F

范祥雍:《满城汉墓铜壶释文商榷》,《中华文史论丛》1980年第3期,上海古籍出版社。

方豪:《中西交通史》,岳麓书社重印本,1987。

费正清、赖肖尔主编:《中国:传统与变革》,中译本,江苏人民出版社,1992。

芬加勒特(Herbert Fingarette):《孔子:神圣的俗人》(*Confucius: The Secular as Sacred*, Harper and Row, Publishers, New York, 1972)

冯友兰:《中国哲学史》,中华书局重印本,1984。

冯继仁:《论阴阳堪舆对北宋皇陵的全面影响》,《文物》1994年第8期。

冯时:《山东丁公龙山时代文字解读》,载《考古》1994年1期;

佛克(Alfred Forke):《中国人的世界观念:其天文学、宇宙论以及自然哲学的思辨》,英文本《*The World Conception of the Chinese: Their Astro-*

nomical, Cosmological and Physico-philosophical Speculations》,原作为 Probsthain's Orieintal Series 第十四卷出版,London, 1925。日文本题作《支那自然科学思想史》,小和田译,生活社,东京,1939。

傅飞岚(Franciscus Verellen):《超越的内在性:道教仪式与宇宙论中的洞天观》,中译本,载《法国汉学》第二辑,清华大学出版社,1997。

傅剑平:《周易需卦探源》,《中国文化》七辑,香港中华书局,1992。

傅斯年:《傅斯年选集》,天津人民出版社,1996。

傅斯年:《傅斯年选集》,台北,文星书店,1967。

福井康顺:《东洋思想研究第四》,收于《福井康顺著作集》,法藏馆,1990。

福井康顺:《道教の基础的研究》,《福井康顺著作集》第1卷,法藏馆,1990。

福井康顺等:《道教》,中译本,朱越利译,上海古籍出版社,1990。

福井文雅:《中国思想研究と现代》,隆文馆,东京,1992。

福永光司编:《中国中世の宗教と文化》,京都大学人文科学研究所,1982。

福永光司:《道教における镜と剑》,载《道教思想史研究》,岩波书店,1987。

福柯(Michel. Foucault):《知识考古学》,日文本《知の考古学》,中村雄二郎译,河出书房,1981, 1994。韦遨宇中译文,载《重新解读伟大的传统》,社会科学文献出版社,1993。

福柯(Michel Foucault):《性史》(*The History of Sexuality*),张廷琛等译,上海科学技术文献出版社,1989。

福柯(Michel Foucault):《词与物——人文科学的考古学》(*The Order of Things: An Archaeology of the Human Siences*, New York, Vintage/Random House, 1973)。参见日文本《ことばと物——人文科学の考古学》,渡边一民、佐佐木明译,新潮社,东京,1974, 1992。

弗雷泽(J G. Frazer):《金枝》,徐育新等译,中国民间文学出版社,1987。

G

高大伦:《张家山汉简'引书'研究》,巴蜀书社,1995。

高国藩:《敦煌古俗与民俗流变——中国民俗探微》,河海大学出版社,南京,1989。

葛瑞汉(A. C. Graham):《孟子人性论的背景》,见《*Studis in Chinese Philosophy and Philosophical Literature. The Institute of East Asian Philosophies*》, Singapore. 1986。又,本文曾经刊载在《清华中国研究

杂志》,台湾新竹,1963。

葛瑞汉:《两个中国哲学家:程颐与程颢》(*Two Chinese Philosophers: Cheng Ming—tao and Cheng Yi—chuan*, London: Lund Humphries, 1958)。

葛瑞汉:《列子译注:一部道家经典》(*The Book of Lieh—tzu: A Classic of the Tao*; A. C. Graham; Columbia University Press, New York, 1960, 1990)。

葛瑞汉:《道的论辩者:中国古代的哲学论辩》(*Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, A C. Graham, Open Court Publishing Company, 1989, p. 56)。

葛瑞汉:《西方哲学中的'存在'与中国哲学中的'是非'与'有无'》(*"Being"in Western Philosophy compared with Shih*(是)/*Fei*(非)*and Yu*(有)/*Wu*(无)*in Chinese Philosophy*, AM, NS. 7(1959)。

葛瑞汉:《鹖冠子:一部被忽略的汉前哲学著作》,杨民译,《清华汉学研究》,清华大学出版社,1994。

葛兆光:《中国禅思想史——从6世纪到9世纪》,北京大学出版社,1995。

葛兆光:《背景与意义》,载《学人》第一辑,江苏文艺出版社,南京,1991。

葛兆光:《天崩地裂——古代中国宇宙秩序的建立与坍塌》,载《上海文化》1995年第2期。

葛兆光:《道教与中国文化》,上海人民出版社,1987。

葛兆光:《众妙之门——北极、太一、太极与道》,《中国文化》第3辑,香港中华书局。

葛兆光:《思想的另一种形式的历史》、《置于思想史的视野中》、《古代中国还有多少奥秘》,分别载《读书》1992年第9期,1994年第10期,1995年第11期。

宫川尚志:《六朝史研究(宗教篇)》,平乐寺书店,1964, 1992。

顾颉刚:《庄子与楚辞中昆仑与蓬莱两个神话系统的融合》,载《中华文史论丛》1979年第2期,上海古籍出版社,1990。

顾颉刚:《史林杂识》,中华书局,1977。

顾颉刚等编:《古史辨》,上海古籍出版社重印本,1982。

顾颉刚:《逸周书世俘篇校注写定与评论》,《文史》第二辑,中华书局。

关锋:《论墨子与杨朱学派》,载《中华文史论丛》第六辑,中华书局上海编辑所,1965。

郭丽英:《敦煌本东都发愿文考略》,《法国学者敦煌学论文选萃》,耿升中译本,中华书局,1993。

郭丽英(kuo Li-ying):《中国佛教中的占卜游戏和清净——汉文伪经占察经研究》,中译本载《法国汉学》第二辑,清华大学出版社,1997。

郭沫若:《青铜时代》,科学出版社,1957。

郭沫若:《释干支》,载《郭沫若全集・考古编》第一卷,人民出版社。

郭沫若:《卜辞通纂》,东京文求堂,1933;《郭沫若全集》(考古编)第二卷,科学出版社,1983。

郭沫若:《释祖妣》,见《甲骨文字研究》,科学出版社,1962。

郭宝钧等:《1954 年春洛阳西郊发掘报告》,《考古学报》1956 年 2 期,北京。

郭宝钧:《中国青铜器时代》,三联书店,1978。

H

韩仲民:《长沙马王堆汉墓帛书概述》,《文物》1974 年第 9 期。

汉森(Chad Hansen):《中国古代的语言与逻辑》(*Language and Logic in Ancient China*) University of Michigan Press, 1983。

郝大维、安乐哲:《孔子哲学思微》,中译本,江苏人民出版社,1996。

何柄松:《何炳松论文集》,商务印书馆,1990。

何丙郁:《太乙术数与〈南齐书・高帝本纪上〉史臣曰章》,《历史语言研究所集刊》第六十七本二分,台北,1996;

何介钧:《长江中游史前文化暨第二届亚洲文明学术研讨会纪要》,《考古》1996 年第 2 期。

何介钧、张维明编:《马王堆汉墓》,文物出版社,1982。

何兹全:《中古时代之中国佛教寺院》,原载《中国经济》二卷九期,1934。后收入《五十年来汉唐佛教寺院经济研究(1934—1984)》,北京师范大学出版社,1986。

贺昌群:《贺昌群史学论著选》,中国社会科学出版社,1985。

侯外庐:《中国古代思想学说史》,文风书局,上海,1946。

侯外庐等:《中国思想通史》,人民出版社,1957。

胡道静:《中国古代的类书》,中华书局,1982。

胡适:《胡适论学近著》,商务印书馆。

胡适:《胡适学术文集(中国哲学史)》,中华书局,1991。

胡厚宣:《记故宫博物院新收的两片甲骨卜辞》,《中华文史论丛》1981年第1辑,上海古籍出版社。

胡厚宣:《重论"余一人"问题》,《古文字研究论文集》,四川大学学报丛刊第十辑,1982。

黄时鉴主编:《中西关系史年表》,浙江人民出版社,1994。

黄一农:《耶稣会士对中国传统星占术数的态度》,《九州学刊》,香港,1991。

黄徵、吴伟编校:《敦煌愿文集》,岳麓书社,1995。

J

季羡林:《浮屠与佛》,《中央研究院历史语言研究所集刊》第二十本,1947,《再谈浮屠与佛》,《历史研究》1990年2期。

吉冈义丰:《道教经典史论》,道教刊行会,1955。

吉冈义丰:《永生への愿い——道教》,东京,淡文社,《世界の宗教》第9种,1970。

吉川忠夫:《六朝隋唐时代における宗教の风景》,载《中国史学》第二卷,1992。

吉川忠夫:《静室考》,中译文载《日本学者研究中国史论著选译》第七卷,中华书局,1993。

吉德炜(D N. Keightley):《考古学与思想:中国的诞生》,陈星灿译,载《考古学的历史·理论·实践》,中州古籍出版社,郑州,1996。

加藤常贤:《中国古代の宗教と思想》,哈佛燕京同志社,日本京都,1954。

加贺荣治:《中国古典解释史·魏晋篇》,劲草书房,东京,1964。池田知久:《马王堆帛书五行篇研究》,汲古书院,东京,1993。

金受申:《稷下派之研究》,商务印书馆,国学小丛书本,1933。

金谷治:《中国古代人类观的觉醒》中译文,载《日本学者论中国哲学史》,中华书局,1986。

金谷治:《邹衍の思想》,中译文载《日本学者论中国哲学史》,中华书局,1986。

金谷治:《中国古代人类观的觉醒》,《日本学者论中国哲学史》,中华书局,1986。

金谷治:《汉初道家的派别》,《日本学者研究中国史论著选译》第七卷,中华书局,1993。

金正耀:《晚商中原青铜的矿料来源研究》,《科学史论集》,中国科技大学出版社,1987。
津田左右吉:《シナ佛教の研究》,岩波书店,东京,1957。

K

卡林诺斯基(Marc Kalinowski):《马王堆帛书刑德试探》,《华学》第一辑,中山大学出版社,1995。
康乐:《沙门不敬王者论——"不为不恭敬人说法"及相关诸问题》,《新史学》七卷三期,台北,1996。
康德谟(Maxime Kaltenmark):《关于灵宝的笔记》,中译本,载《法国汉学》第二辑,清华大学出版社,1997。
柯林伍德(R. G. Collingwood):《历史的观念》,中译本,何兆武译,中国社会科学出版社,1986。
科林伍德(R. G. Collingwood):《自传》(*An Autobiography*),中译本,题作《科林伍德》,陈静等译,中国社会科学出版社,1993。
克拉莫尼克等:《意识形态的时代》,中译本,章必功译,同济大学出版社,1991。
禚振西:《陕西户县的两座汉墓》,《考古与文物》1980 年 1 期。

L

劳榦:《六博及博局的演变》,《历史语言研究所集刊》第 35 本,台北,1964。
勒高夫(Jacques Le Goff):《中世纪的知识分子》,张弘中译本,商务印书馆,1996。
勒高夫(Jacques Le Goff):《新史学》,姚蒙中译本,上海译文出版社,1989。
雷德菲尔德(Robert Redfield):*Peasant Society and Culture* Ⅲ *The Social Organization of Tradition* , The University of Chicago Press, 1956。
连劭名:《甲骨文"玉"及相关问题》,《出土文献研究》,文物出版社,1985。
连劭名:《东汉建初四年巫祷券书与古代的册祝》,《传统文化与现代化》1996 年 6 期。
李丰楙:《误入与谪降》,台北,学生书局,1996。
李富华:《佛书中的孝经》,《南海》171 期,台北,1997。
李弘祺:《试论思想史的历史研究》,收于《中国思想史方法论文选集》,大林

出版社,台北,1981。
李约瑟:《中国科学技术史》第二卷《科学思想史》,中译本,科学出版社与上海古籍出版社,1991。
李零:《中国方术考》,人民中国出版社,1993。
李零:《包山楚简研究(占卜类)》,载《中国典籍与文化论丛》第一辑,中华书局,1993。
李零:《长沙子弹库楚帛书研究》,中华书局,1983。
李零:《战国秦汉方士流派考》,《传统文化与现代化》,1995 年 2 期,北京。
李锦全:《邓析、惠施、公孙龙思想初探》,《中山大学学报》1979 年 2 期,广州。
李晓岑:《商周中原青铜矿料来源的再研究》,《自然科学史研究》十二卷三期,1993。李学勤:《简帛佚籍与学术史》,台北,时报出版公司,1995。
李学勤:《论新出大汶口文化陶器符号》,《文物》1987 年第 12 期。
李学勤:《论凌家滩玉龟玉版》,《中国文化》第六期,1992。
李学勤:《干支纪年和十二生肖起源新证》,载《文物天地》1984 年 3 期;
李学勤:《商代的四风与四时》,载《李学勤集》,黑龙江教育出版社,1989。
李学勤:《帛书要篇及其学术意义》,载《中国史学》,1994。
李学勤:《易纬乾凿度的几点研究》,载《清华汉学研究》第一辑,清华大学出版社,1994。
李学勤:《商代通向东南亚的道路》,《学术集林》卷一,上海远东出版社,1994。
李中华:《裴颀及其崇有论新探》,载《学人》第二辑,江苏文艺出版社,1991。
梁启超:《佛学研究十八篇》,中华书局重印本,1989。
廖名春:《帛书释要》,《中国文化》第十辑,香港中华书局,1994。
林惠祥:《林惠祥人类学论著》,福建人民出版社,1981。
林巳奈夫:《中国古玉の研究》,吉川弘文馆,1991。
刘琳:《三张五斗米道的一部重要文献》,《古籍整理与研究》第 4 辑,中华书局,1989。
刘绍明:《天公出行镜》,载《中国文物报》1996 年 5 月 26 日。
刘庆柱:《汉长安城的考古发现及相关问题研究》,《考古》1996 年第 10 期。
刘翔、陈抗等编著:《商周古文字读本》,语文出版社,1989。
刘翔:《中国传统价值观诠释学》,上海三联书店,1996。
刘翔:《关于"有"、"无"的诠释》,载《中国文化与中国哲学》1989 年号,三联书

店,1991。

刘钝:《大哉言数》,辽宁教育出版社,1993。

刘述先:《史华慈〈中国古代思想世界〉评介》,《当代》1986年第2期,台北。

刘淑芬:《五至六世纪华北乡村的佛教信仰》,《中央研究院历史语言研究所集刊》第六十三本第三分,台北,1993。

刘英:《语言问题的基本观点》,载《北京大学研究生学刊》1987年1期。

刘信芳:《中国最早的物候历月名》,载《中华文史论丛》53辑,上海古籍出版社,1994。

刘祖信:《荆门楚墓的惊人发现》,《文物天地》1995年第6期。

刘昭瑞:《谈考古发现的道教解注文》,《敦煌研究》1991年4期,甘肃敦煌。

刘昭瑞:《东治三师、三五将君、大一三府、南帝三郎考》,《考古》1991年5期。

柳存仁:《道教前史二章》,《中华文史论丛》五十一辑,上海古籍出版社,1993。

柳田圣山:《初期的中国佛教》,中译本,载吴汝钧《佛学研究方法论》,学生书局,台北,1982。

吕澂:《中国佛学源流略讲》,中华书局,1979, 1993。

吕宗力:《两晋南北朝より隋に至る图谶を禁绝する历史の真相》,载《中村璋八古稀纪念东洋学论集》,汲古书院,东京,1996。

吕凯:《白虎通义の伦理体系》,日文本,载《中村璋八博士古稀纪念东洋学论集》,汲古书院,东京,1996。

鲁惟一(Michael Loewe)编:《古代中国文献:典籍导读》(*Early Chinese Texts : A Bibliographical Guide*, 1993)。

罗汀琳:《敦煌佛经写卷题记之现实性》,《国际佛学研究》年刊创刊号,国际佛学研究中心,台北,1991。

罗福颐:《临沂汉简所见古籍概略》,《古文字研究》第11辑,中华书局,1985。

罗泰(Lothar von Falkenhausen):《文献考古并重的剑桥中国远古史筹编述略》,载《汉学研究通讯》十四卷一期,总53期,台北,1995。

罗宗强:《玄学与魏晋士人心态》,浙江人民出版社,1991。

M

马伯乐(Henri Maspero):《道教》,川胜义雄日文译本,平凡社,东京,1978, 1992。

马伯乐(旧译马司帛洛):《汉明帝感梦遣使求经事考证》,中译本,冯承钧译,载《西域南海史地考证译丛》第一卷,商务印书馆重印本,1995。

马伯英:《中国医学文化史》,上海人民出版社,1994。

马衡:《凡将斋金石丛稿》,中华书局,1977。

马继兴:《双包山汉墓出土的针灸经脉漆木人形》,《文物》1996 年第 4 期。

马世之:《中国古代都城规划中的"象天"问题》,载《中州学刊》1992 年第 1 期,郑州。

马世长:《敦煌县博物馆藏星图、占云气书残卷——敦博第 58 号卷子研究之三》,载北京大学中古史研究中心编《敦煌吐鲁番文献研究论集》,中华书局,1983。

麦奎利(John Macquarrie):《二十世纪宗教思潮——1900—1980 年的哲学与神学的边缘》,中译本,何光沪等译,台北,桂冠图书股份公司,1992。

孟旦(Donnald J. Munro,一译蒙罗):《早期中国"人"的观念》(*The Concept of Man in Early China*),庄国雄等中译本,上海古籍出版社,1994。

蒙文通:《古学甄微》,巴蜀书社,1987。

摩尔根:《古代社会》(1877),杨东莼等中译本,商务印书馆,1981。

牧田谛亮:《中国佛教史研究第一》,大东出版社,东京,1981。

牧田谛亮:《中国近世佛教史研究》,平乐寺书店,东京,1957。

牧田谛亮:《疑经研究》,京都大学人文科学研究所,1976。

牧田谛亮、福井文雅编:《敦煌と中国佛教》,《讲座敦煌》之七,大东出版社,东京,1984。

牟润孙:《注史斋丛稿》,中华书局,1987。

N

楠山春树:《老子想尔注考》,载《老子传说研究》,创文社,1979;

楠山春树:《道家思想と道教》,平河出版社,1992。

P

庞朴:《帛书五行篇研究》,齐鲁书社,1980。

庞朴:《六峑与杂多》,载《学人》第六辑,江苏文艺出版社,1994。

庞朴:《五行漫说》,《文史》三十九辑,中华书局,1994。

庞朴:《思孟五行新考》,载《文史》第七辑,中华书局。

平秀道:《纬书にぁらはれた道教の思想》,载《东方宗教》第7号,法藏馆,1955。

平田昌司:《唐宋科举制度转变的方言背景——科举制度与汉语史第六》,中文本载《吴语与闽语的比较研究》,上海教育出版社,1995。

蒲慕洲:《睡虎地秦简日书的世界》,载《历史语言研究所集刊》第六十二本四分,台北,1993。

Q

前野直彬:《冥界游行》,《中国文学报》14—15辑,日本,京都大学文学部。

钱玄:《三礼通论》,南京师范大学出版社,1996。

卿希泰:《中国道教思想史纲》第一卷,四川人民出版社,1980。

卿希泰:《中国道教》,知识出版社,1994。

裘锡圭:《说卜辞的焚巫尫与作土龙》,《甲骨文与殷商史》,上海古籍出版社,1983。

裘锡圭:《古代文史研究新探》,江苏古籍出版社,1992。

裘锡圭:《寒食与改火》,载《中国文化》第二期,香港中华书局,1990。

裘锡圭:《说格物》,载《学术集林》卷一,上海远东出版社,1994。

屈万里:《读周书世俘篇》,《李济先生七十岁论文集》上册,台北。

R

饶宗颐:《饶宗颐史学论著选》,上海古籍出版社,1993。

饶宗颐:《未有文字以前表示方位与数理关系的玉版》,《文物研究》第六辑,香港,1990。

饶宗颐:《天神观与道德思想》,《历史语言研究所集刊》第四十九本第一分,台北,1978。

饶宗颐:《〈四千年前中国的文史纪实〉书后》,《明报月刊》338,340期,香港,1994。

饶宗颐:《中文大学文物馆藏建初四年序宁病简与包山简——论战国秦汉解疾祷祠之诸神与古史人物》,海南国际汉学研讨会论文,1995。

饶宗颐:《马王堆医书所见陵阳子明经佚说》,载《文史》二十辑,中华书局,1983。

饶宗颐:《老子想尔注校笺》,香港大学中文系,1956,《老子想尔注校证》,上

海古籍出版社，1991。
任继愈:《中国道教史》，上海人民出版社，1990。
任继愈:《中国哲学史》四卷本，人民出版社，1966。
任乃强:《华阳国志校注图补》，上海古籍出版社，1994。
阮春荣:《佛教传来之道——南方之路》，日文本，雄浑社，1996。
阮春荣:《佛教的南方之路北渗山东南部》，载《故宫文物月刊》十四卷十期，1997 年 1 月，台北。

S

砂山稔:《隋唐道教思想史研究》，平河出版社，1990。
三浦国雄:《洞天福地小考》，《东方宗教》五十一辑，东京，1983。
山崎宏:《北周の通道观について》，载《东方宗教》五十四期，东京，1979。
尚民杰:《隋唐长安城的设计思想与隋唐政治》，《人文杂志》1991 年第 1 期，西安。
史华慈(Benjamin I. Schwartz):《古代中国思想世界》(*The World of Thought in Ancient China*, The Belknep Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, 1985)。
史华慈(Benjamin I. Schwartz):《关于中国思想史的若干初步考察》，中译本，张永堂译，载《中国思想与制度论集》，联经出版事业公司，1976，1977。
沈从文:《说熊经》，《花花朵朵坛坛罐罐》，外文出版社，1994。
沈建华:《从殷代祭星郊礼论五行起源》，中国国际汉学学术讨论会论文，1995，海口。
斯特劳斯:《结构人类学》，谢维扬等译，上海译文出版社，1995。
斯特劳斯:《野性的思维》，李幼蒸中译本，商务印书馆，1987。
宋镇豪:《甲骨文出日入日考》，《出土文献研究》，文物出版社，1985。
宋镇豪:《夏商社会生活史》，中国社会科学出版社，1996。
宋恕:《宋恕集》，中华书局，1993。
松本文三郎:《牟子理惑の述作年代考》，《佛教史杂考》3—40 页，创元社，大阪，1944。
孙昌武校正本:《观世音应验记三种》，中华书局，1994。
孙宝瑄:《忘山庐日记》，上海古籍出版社，1983。

孙钦善:《中国古文献史》,中华书局,1994。

T

谭戒甫:《公孙龙子形名发微》,科学出版社,1957。
谭嗣同:《谭嗣同全集》(增订本),中华书局,1990。
唐长孺:《魏晋南北朝隋唐史三论》,武汉大学出版社,1996。
唐长孺:《魏晋南北朝史论丛》,三联书店,1955,1978。
唐长孺:《魏晋南北朝史论拾遗》,中华书局,1983。
唐兰:《马王堆出土〈老子〉乙本卷前古佚书的研究》,《考古学报》1975 年1 期。
唐兰:《释示、宗及主》,载《考古社刊》六期,1937。
唐兰:《中国有六千多年的文明史》,《大公报在港复刊三十周年纪念文集》,1978。
唐君毅:《略论作中国哲学史应持之态度及其分期》(1940)、《中国哲学研究之一新方向》(1965),见《中国思想史方法论文选集》,台北,大林出版社,1981。
汤用彤:《理学、佛学、玄学》,北京大学出版社,1991。
汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》,中华书局重印本,1983。
汤因比:《历史研究》,中译本,上海人民出版社。
汤志钧等:《西汉经学与政治》,上海古籍出版社,1994。
汤用彤:《汤用彤学术论文集》,中华书局,1983。
汤一介:《裴頠是否著有贵无论》,《学人》第十辑,江苏文艺出版社,1996。
汤一介:《魏晋南北朝时期的道教》,陕西师范大学出版社,1988。
田宜超:《虚白斋金文考释》,《中华文史论丛》1980 年第 4 期,上海古籍出版社。
田中智幸:《吕氏春秋小考》,载《中村璋八博士古稀纪念东洋学论文集》,汲古书院,1996。

W

窪德忠:《道教史》,中译本,萧坤华译,上海译文出版社,1987。
万方:《古代注病及禳解治疗考述》,《敦煌研究》1992 年 4 期。
王煦华:《指物论诠释》,《中华文史论丛》1979 年第 2 期,上海古籍出版社。

王利器:《吕氏春秋平议》,载《传统文化与现代化》,1996年第5期,北京。
王世仁:《明堂形制初探》,《中国文化研究集刊》第四辑,复旦大学出版社,1987。
王梦鸥:《阴阳五行家与星历及占筮》,《历史语言研究所集刊》43本,台北,1971。
王明:《抱朴子内篇校释(增订本)》,中华书局,1985。
王育成:《东汉道符释例》,《考古学报》1991年1期。
王范之:《吕氏春秋研究》,内蒙古大学出版社,1993。
王仲殊:《汉代考古学概说》,中华书局,1984。
王宇信:《西周甲骨述论》,载《甲骨文与殷商史》第二辑,上海古籍出版社,1986。
王文颜:《佛典汉译之研究》,天华出版事业公司,台北,1984。
王邦维:《南海寄归内法传校注》,中华书局,1995。
王国维:《观堂集林》,中华书局,1959、1994。
渥德尔(A. K. Warder):《印度佛教史》(*Indian Buddhism*),王世安中译本,商务印书馆,1987。
威利(Arther Walay):《古代中国的三种思路》(*Three Ways of Thought in Ancient China*, Stanford University Press, Californlia, 1982)。
威利:《论语》(*The Analects of Confucius*, New York, 1938)
韦伯:《中国的宗教:儒教与道教》,简惠美中译本,台北,1985。
吴廷璆、郑彭年:《佛教海上传入中国之研究》,载《中外关系史论丛》第五辑,书目文献出版社,北京,1996。
吴焯:《汉人焚香为佛家礼仪说——兼论佛教在中国南方的早期传播》,载《传统文化与现代化》1994年6期,北京。
武内义雄:《中国思想史》,岩波书店,1957。
巫鸿:《礼仪中的美术:马王堆的再思》,《考古学的历史、理论、实践》,中州古籍出版社,郑州,1996。

X

西田几多郎:《善的研究》,何倩中译本,商务印书馆,1965、1989。
夏曾佑:《夏曾佑诗集校》,赵慎修校,载《近代文学史料》,中国社会科学出版社,1985。

小尾郊一:《中国文学中所表现的自然与自然观》,中译本,邵毅平译,上海古籍出版社,1989。
小林正美:《东晋期の道教の终末论》,载《中国の佛教と文化——镰田茂雄博士还历纪念论集》,大藏出版株式会社,东京,1988。
小野玄妙:《佛书解说大辞典》,大东出版社,东京,1936。
小南一郎:《天命と德》,《东方学报》六十四册,日本京都大学人文科学研究所,1992。
小南一郎:《汉代の祖灵观念》,《东方学报》六十六册,日本京都大学人文科学研究所,1994。
谢无量:《中国哲学史》,中华书局,上海,1916。
兴膳宏、川合康三:《隋书经籍志详考》,汲古书院,东京,1995。
许理和(Erich Zürcher):《佛教征服中国》(*The Buddhist Conquest of China—The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*。2 vols, Leiden, 1959),日文本,田中纯男等译,せりか书房,东京,1995。
徐复观:《两汉思想史》,学生书局,台北,1976。
徐炳昶:《中国古史的传说时代》,科学出版社,北京,1960。
许地山:《道家思想与道教》,载《燕京学报》第二期,1927。

Y

雅斯贝斯:《智慧之路》,柯锦华等中译本,中国国际广播出版社,1988。
阎步克:《乐师与'儒'之文化起源》,《北京大学学报》1995 年 5 期。
阎步克:《士大夫政治演生史稿》,北京大学出版社,1996;
盐入良道:《忏悔のない经典に依据した忏法》,载《中国の宗教、思想と科学——牧尾良海博士颂寿纪念论文集》,国书刊行会,东京,1984。
杨建芳:《玉琮之研究》,载《考古与文物》1990 年第 2 期。
杨泓、孙机:《寻常的精致》,辽宁教育出版社,1996。
杨宽:《论逸周书》《中华文史论丛》1989 年第 1 期,上海古籍出版社;
杨宽:《战国史》,上海人民出版社,1957。
杨联陞:《杨联陞论文集》,中国社会科学出版社,1992。
杨希枚:《先秦文化史论集》,中国社会科学出版社,1995。
杨曾文:《佛教般若经思想与玄学的比较》,《世界宗教研究》1983 年 4 期。

姚舜钦:《秦汉哲学史》,商务印书馆,1936。
姚孝遂、肖丁:《小屯南地甲骨考释》,中华书局,1985。
叶昌炽撰、柯昌泗评:《语石　语石异同评》,考古学专刊丙种第四号,中华书局,1994。
奕丰实:《丁公龙山城址和龙山文字的发现及其意义》,《文史哲》1994 年 3 期。
伊藤道治:《王权与祭祀》,中国国际汉学研讨会论文,1995,海口。
虞世南:《北堂书钞》,中国书店影印本,1989。
余嘉锡:《余嘉锡论学杂著》,中华书局,1977。
余英时:《中国思想传统的现代诠释》,联经出版事业公司,台北,1987、1992。
余英时:《士与中国文化》,上海人民出版社,1987。
余英时:《中国知识阶层史论》,联经出版事业公司,台北,1980,1989。
余英时:《历史与思想》,联经出版事业公司,台北,1976,1992。
俞伟超:《含山凌家滩玉器和考古学中研究精神领域的问题》,《文物研究》第五辑,1989。
俞伟超、高明:《周代用鼎制度研究》,《北京大学学报》1978 年第1 期。
俞伟超:《东汉佛教图像考》,原载《文物》1980 年 5 期,修正本载《向达先生纪念论文集》,新疆人民出版社,1986。
俞伟超:《先秦两汉考古学论集》,文物出版社,1985。

Z

泽田瑞穗:《地狱变——中国の冥界说》,修订本,日本东京,平河出版社,1991;
詹鄞鑫:《神灵与祭祀》,江苏古籍出版社,1992。
张光直:《中国青铜时代》,三联书店,1983;
张光直:《中国青铜时代二集》,三联书店,1990;
张政烺:《文字与书法》,载《中国书法》第一期,1994。
张政烺:《满城汉墓出土金银鸟虫书铜壶(甲)释文》,《中华文史论丛》1979 年第 3 期,上海古籍出版社。
赵翼:《廿二史劄记》,世界书局,1939。
钟肇鹏:《谶纬说略》,辽宁教育出版社,1992。
中国科学院考古研究所:《新中国的考古发现与研究》,文物出版社,1984。

中村元:《东方民族的思维方法》,中译本,浙江人民出版社,1989。

中嶋隆藏:《六朝思想の研究》,平乐寺书店,日本京都,1985, 1992。

中嶋隆藏:《出三藏记集序卷索引》,朋友书店,京都,1991。

周策纵:《四千年前中国的文史纪实》,《明报月刊》336—337 期,香港,1993—1994。

周策纵:《五四思潮对汉学的影响及其检讨》,载《汉学研究之回顾与前瞻》下册,中华书局,1995。

周锡瑞(Joseph W. Esherick):《义和团运动的起源》(*The Origins of The Boxer Uprising*),张俊义等译,江苏人民出版社,1994。

周世荣:《湖南出土汉代铜镜文字研究》,《古文字研究》第 14 辑,中华书局,1986。

周一良:《魏晋南北朝史论集》,中华书局,1963。

邹振环:《影响中国近代社会的一百种译作》,中国对外翻译出版公司,1996。

周予同:《周予同经学史论著选集》,上海人民出版社,1983。

朱维铮:《神州长夜谁之咎》、《复旦大学学报》1980 年第 1 期。

朱维铮:《晚清的排荀与尊荀》,《学术集林》第四卷,上海远东出版社,1995。

诸亿明:《现存两部最古的图书目录》,载《文史知识》1982 年第 7 期,北京,中华书局。

佐原康夫:《汉代祠堂画像考》,《东方学报》第 63 册,26 页,日本京都。

后　记

当我写完这部书的时候，我一点儿也没有轻松的感觉，只觉得疲惫，一种仿佛要将丹田之气都耗尽了似的疲惫。翻开日记，发现从 1994 年 11 月开始动笔，几乎用去了三年的时间，就是从 1996 年 7 月开始自己在电脑中边录入边修改时算起，也已经一年多了。可是，这还不包括准备资料和构想思路的时间，如果从开始有写思想史的念头算起，那就更长了，在我个人从事学术研究的经历中，好像还没有为写一部书用过这么长时间，花过这么大精力。

其实，在一开始的时候，并没有那么庞大的计划，也没有那么明确的写法。现在来回忆写作这部书的历史，大概，间接的原因只是在思想史的阅读中对《思想史》的不满意，这使我萌生了自己写一本思想史的念头。记得有一次在日本京都访问，我的《道教与中国文化》的日文本监译者坂出祥伸教授曾经开玩笑地提到，等他退休之后，要写一本《漫画中国思想史》，这本来是对日本"漫画"体大流行的一个玩笑，也许说者无意，但是听者有心，当时我心里一动，若有所思了半晌才回过神来，也许那个时候，我已经有了写一部中国思想史的潜意识了。

不过，更直接促使我动手写作的原因是上课。1995 年起，我需要为清华大学中文系本科生开一门有关思想史的课，我这个人没有过目不忘的能力，也没有出口成章的本领，上每一门课都要把讲稿写得很细，甚至连一些改变节奏、引起注意的内容都要在讲稿中注上标记，每一次讲又要重新修改，反来复去，就使得讲稿仿佛明清坊间流行的连批带评的三色套印本。可能我有些敝帚自珍吧，讲稿既然写了，就总不想浪费，于是常常是开一门新课就尽可能写一份讲稿，写一份讲稿就尽可能写成一本书，为此，我就不能有拿着一张卡片甚至空手上讲台的潇洒，我总是把讲课这件事搞得很累很累，

《中国经典十种》是这样写出来的,《中国宗教与文学论集》是这么写出来的,而这部《中国思想史》一开始也是这么写起来的。

但是,真正写起来并没有那么容易,而且这一次我越写就离讲稿越远,最后竟然成了这么一部根本不像讲稿却像专业论著的东西,细心的读者也可以看到这部书的前后稍稍有些差异,为什么会发生这样的变化,这种写作形式的变化究竟意味着什么,我对思想史究竟有什么样的思路?这些,我已经写在《导论》里了,这里只想补充说几句题外的话。这些年来,我总和朋友说,"年纪越大,胆子越小",这不是调侃,也不是自嘲。在接近知天命的岁月里,确实想好好地写一部自己还看得过去的书,因此,对这部思想史就格外用心,这种用心读者可以从《导论》中看出,也可以从注释中看出。也许,过于艰涩的《导论》中包含了我对思想史写作的看法,不太规整的章节设计则体现我对思想史连续性的一些思路,而相对比较繁琐的注释则在表明,我希望自己的这部书也能够成为以后写作者继续阐释思想史时用的一个索引,详细注明的版本和页码可以省却阅读者翻检图书的麻烦,虽然由于写作时间的漫长,在注明这些出处时我没能坚持做到统一格式,但繁琐的引证也许可以提醒人们再去发掘新的线索。

其实,我很同意爱利亚德(Mircea Eliade)在《世界宗教史》中的作法,把引述的各种文献不计篇幅地抄录在注释中,又把自己依据的文献一一作分析式的提要,附在全书之后。但是,我知道这个工程太浩大了,《思想史》的写作,过去常常是一种集体的事情,现在以我个人的力量来写,已经有些折肱以举鼎似的力不从心,再有各种非分之想,只是在自寻烦恼,所以我只是把注释尽可能地作得详细一些,说实在话,现在这个样子,我已经是差不多精疲力尽了。

按照惯例,在这里我要对在我写作过程中参与意见和给我启发的人们致以谢忱。本来,我曾经是很同意钱锺书先生所说的,感谢的辞句仿佛飞去来器,说出去没有用,最后终究转回来,所以我在各种书上都不曾写过这些话。不过,近来我渐渐感到,这种象征毕竟是一种态度,那些心中的谢意不如此则无从表达,所以在这里我写下我的这些心底之言。

首先,我要感谢我的朋友们,九十年代以来学术界的变化是我关于思想史的一些新的思路的来源,在这几年中出现的种种话题,如"重写历史"、"人文精神"、"学术与思想"、"后学"等等,话题表层的内容和背后的内涵都使我们这些身历其境的人重新思考,而很多朋友对这些学术和思想问题都有相

当深的研究，这些思考和研究虽然与思想史并不一定有直接的关系，但往往会有意外的启迪。特别应该提到的是，在九十年代初以来，我们曾有一个小小的讨论组合，几年里，这些不同专业的朋友组成的讨论，常常能给我以思想与学术上的砥砺和帮助，参加讨论的朋友尽管不属于一个学科，但常为一个学术话题争论，每个人的态度都是那么认真。他们中间有李零、王守常、陈来、阎步克、陈平原、刘东、梁治平、钱文忠以及后来陆续参加进来的何怀宏、黄平、汪晖等等。当然，在这以外的学界朋友，也常常是我学术研究思路的启发者，如北京的冯统一、雷颐、荣新江、王邦维，四川的罗志田，上海的赵昌平、骆玉明，台北的王汎森，香港的黄子平，日本的平田昌司、渡边浩、黑住真等等，很可能在不知不觉中，他们的智慧和想法，就已经融入了我的写作之中。

我还应该感谢的是若干年长的，在师友之间的先生们，如中国社会科学院的李学勤教授，复旦大学的朱维铮教授、章培恒教授，北京大学的钱理群教授，日本京都大学的兴膳宏教授，我在与他们的交往中，常常得到一些意外的教益和启迪，知识与思想的砥砺并不一定在课堂上或书斋里，有时候那些漫不经心的交谈和随心所欲的闲聊也能益人心智。同时，我也要感谢很多年轻的教师与学生，如清华大学的程钢、刘国忠、黄振萍，以及听过我的课的研究生和大学生们，他们或者帮助我翻译，或者帮助我借书，或者帮助我复印，或者和我进行讨论，使我省却了很多时间，也使我接受了很多来自年轻人的信息。.

写作这部思想史的几年，我在清华大学供职，这是我半生以来最稳定和最平静的几年，清华大学不仅给了我工作与生活上的支持，而且，这个拥有相当深厚人文历史传统的学校一直在给我以精神与思想的启迪，尽管已经时过境迁，但是静静地矗立松阴的王国维碑、依然旧貌的清华学堂和至今收藏了许多文科图书的图书馆，甚至是数十年前就已经存在的树木和荷塘，总是能让我感受到一种学术传统的魅力。特别是那些藏在图书馆中的旧书，不仅给我丰富的资料，而且那些蒙尘已久的藏书，也让我领略到先辈的精神与学识，我应当感谢这个学校。同时，在写作这部思想史的几年，我还得到很多学术杂志的编者的支持，比如《学人》、《东方》、《中国史研究》、《二十一世纪》、《上海文化》等等，他们提供给我发表研究结果的机会，特别应该感谢的是《读书》杂志，这些年来，我关于思想史的很多片断想法，都是陆陆续续在这份在当代中国拥有最广泛影响和最多读者的文化评论杂志上发表的，

而在本书出版之前,《读书》还慷慨地用很大的篇幅,连续几期发表了我这部书的《导论:思想史的写法》。

当然还应该提到复旦大学出版社。大约是三年前,当我的朋友贺圣遂知道我写《中国思想史》的时候,立即和我相约,当时,他正在担任出版社的副社长,他的热情和忠厚是有口皆碑的,此外是高若海总编辑,作为长者,他的热情的劝说和诚恳的承诺,也使我很感动,所以当他们提出要我把书稿交给复旦大学出版社的时候,我几乎没有理由拒绝。而这几年来,他们耐心的等待和不断的鼓励,更使我只能竭尽全力来写作这部《中国思想史》第一卷,而且也包括以后要写的部分,为此,我感谢他们对于这部书出版所花费的精力。

最后,我真的要衷心地谢谢戴燕。这些年来,她一直是我的第一个读者和批评者,除了生活上的照顾之外,她还要替我借书,给我提各种建议,作为同是一个专业毕业的同学,她对我的思路的理解和支持,是无可替代的。这几年中,我曾经写过好些书,都没有对她表示过我的感谢,虽然,她常常对这种惯常的形式并不在意,可是,在这部迄今为止我花费了最多心血的书的后面,我要把包括过去,也包括以后的谢意和敬意写下来。

1997 年 11 月 4 日于香港